كرسي اليونسكو للفلسفة
فرع جامعة الزقازيق

نحو أجورا فلسفية عربية معاصرة
قراءات فى فكر عبد الحليم عطية

إعداد : نور الدين السافى – تحرير : حسن حماد

إشراف : فتحى التريكى

القاهرة

2014



تقديم

يسعدني تقديم هذا الكتاب "قراءة القراءة :نحو أجورا فلسفية عربية معاصرة"المتنوع والثري الذي ؛تكرمت به مجموعة من المفكرين العرب المتميزين بالمساهمة فيه لإبراز أعمال صديقي الأستاذ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية الذي، قد عرف بنضاله اليومي من أجل قيام فلسفة عربية تتواصل مع مكتسبات النهضة العربية وتتأقلم مع مستحدثات العقل العلمي الحداثي والكوني. فلا شك أن الكم الهائل من المقالات والأبحاث والكتب التي كتبها أو أشرف عليها أو أصدرها يقدم للقارئ صورة واضحة عن توجه صاحبنا الفكري والتمثل في إيجاد علاقة دائما قلقة بين أسس النهضة الفلسفية في مصر والبلدان العربية الأخرى ومعطيات الفلسفة المعاصرة وما تقدمه من مفاهيم جديدة وتصورات متنوعة حسب ما يقدمه عصر ما بعد الحداثة للإنسانية. فقد تنقل بذكاء من معالجة كتابات فيروباخ الذي كان موضوع أطروحته بجامعة القاهرة سنة 1986 إلى مساءلة فلاسفة أوروبيين آخرين مثل كانط ونيتشه وسارتر وفوكو ودريدا وغيرهم وإلى استحضار أفكار زعماء الفكر الفلسفي العربي ونقدها ومناقشتها وإلى استئناف التفكير في فلسفات القدامى مثل أرسطو والكندي والفارابي والعامرى وابن رشد وغيرهم.

وسعادتي أكثر أنني أقدم هذا الكتاب والمسار الثوري في تونس ومصر يتجذر ويتجه نحو التعقل والإستعمال العمومي للعقل نبذا لكل أنواع العنف. لقد بينت هذه الثورة في كل تطوراتها أن المفكر العربي الذي مازال يعاني صدمة التحولات الكبرى التي تقع أمام عينيه دون أن تكون له فيها مساهمة تذكر مجبر الآن أن يناضل بقلمه وفكره من لأجل استتباب العقل في كل طيات حياتنا المتنوعة. فمهمته الأولى تتمثل في غرس العقل العلمي التنويري في كل معاملتنا مع الطبيعة ومع الإنسان. لأن العقل من حيث هو عقل هو المفتاح للنصر الحقيقي والتعقلية هي سبيل التحديث والإنهمام بالذات الحرة المبدعة طريق للتقدم. فلم يكن العقل يوما غربيا ويوما أخر شرقيا ولا يمكن لنا تحديده بمقومات الجغراسياسة بأن نفاضل بين عقل عربي وعقل غربي ونقيم بينهما حربا أو نضالا أو تقابلا وتضادا. وقد بيننا في كتابنا "العقل والحرية" أن هناك العقل من ناحية وهو أداة تواصل انسانية وهناك تمظهر العقل في المجتمع من ناحية أخرى وهو بذلك أداة هيمنة ووسيلة لغايات استراتيجية. ولا بد من التفريق بين العفل

وتمظهراته، بين العقل والمعقولية، إذا ما أردنا أن يكون دائما بين الناس تواصل إنساني وكوني. فإذا كان هناك درس فلسفي يمكننا استنتاجه من هذا المسار الثوري الشائك والمتقلب فهو درس التعقل في المعنى الذي يقدمه الفارابي عندما يربط النظر بالعمل والعقل بالأخلاق. وأزعم هنا أن الجهد الفلسفي لأحمد عبد الحليم عطية من خلال تنوع أعماله ونشاطه واهتماماته يصب تقريبا في تطوير فلسفة التنوع والتعقل دفاعا عن العقل المفتوح الضامن لكل تقدم ممكن في الفكر والحياة.

ولن أعيد على القارىء العناوين المتنوعة للأسهامات التى قدمها الزملاء من شتى أقطار الوطن العربى وخارجه ، ليتعرفوا بأنفسهم على الجهد الفلسفى الذى قدمه ومايزال الأخ الزميل الصديق أحمد عبد الحليم عطية كما يراه مجموعة من أبرز الوجوه الفلسفية العربية المعاصرة .

فتحي التريكي

كرسى اليونسكو للفلسفة والتواصل الفلسفى العربي المعاصر

يهدف كرسى اليونسكو للفلسفة أضافة إلى تثبيت قيمة الفلسفة كأعلى درجات الوعى الإنساني، الذى توصلت إليه الانسانية عبر تاريخها؛ إلى التأكيد على القيم البشرية المشتركة؛ الحرية ، العيش المشترك، الحوار والتواصل، أنصاف الفئات الهامشية فى المجتمعات؛ تلك القيم التى سعى إليها كرسى اليونسكو فى المنطقة العربية والذى يتولاه فى تونس الصديق والزميل الدكتور فتحى التريكى المشرف على هذا الكتاب.

وهو نفس ما نسعى إليه هنا فى فرع كرسى اليونسكو بجامعة الزقازيق بمصر، والذى أسس بفضل جهود متضافرة أسهم فيها عدد من الزملاء وفى مقدمتهم فتحى التريكى وأحمد عبد الحليم عطية ؛ فهما من أصحاب الفضل فى هذا الصرح الفلسفى، الذى عمل منذ تأسيسه على التأكيد على القيم الانسانية المشتركة كما يتضح من الندوات التى أقامها والمحاضرات التى القيت به سواء عن: العيش المشترك، أو المرأة و الفلسفة أو الحوارية المفقودة، وقد شارك الزميل والصديق الدكتور عبد الحليم عطية فى كل هذه الانشطة منظما ومحاضرا ومناقشا، ليس بأعتباره ضيفا فقط بل مضيف.

ومن يعرف الرجل وجهوده لا يخطئ هذه السمة فيه وهى السمة التى تجسد كثير من أهداف كرسى اليونسكو للفلسفة. حيث نجده عاملا فى معظم العواصم العربية مع زملائه على تأكيد قيمة الفلسفة ودورها فى العالم العربى؛ هو مشرقى شامى كما كتب على حمية من لبنان مثلما هو مغاربى كما أوضحت خيرة الشيبانى من تونس وهو عروبى كما أكد عبد الستار الراوى من العراق، وأزيد على ذلك أن حضوره فى العالم العربى يكاد يفوق حضوره فى وطنه مصر.

ذلك ان مهمته كما يتضح لنا هى التواصل الثقافى العربى ليس فقط خلال مشاركاته فى الملتقيات الفلسفية العربية بل أيضًا من خلال المنبر الذى عرف به وعرفه معظم العاملين بالفلسفة وهو «أوراق فلسفية» التى صارت ملتقى حيوى للاسهامات الجادة من المغرب والجزائر وتونس للاسهام فى النشاط الفلسفى بالعربية مثلما هو ملتقى للسورى والاردنى و اللبنانى والعراقى. يكتب فيها أعلام وشباب هذه الأقطار عن رواد الفلسفة فيها مثلما يتناولون أهم الفلسفات السائدة فى عالم اليوم.

ويكفى ان نشير بإيجاز إلى محاور هذا العمل الذى نسعد بتقديمه عن عبد الحليم عطية لنبين خصائص تفكيره و القضايا التى شغل بها. فالكتاب الذى نقدمه اليوم يضم اقسام أربعة تتناول على التوالى المسيرة الفلسفية التى يؤكد من اسهموا بالكتابة فيها على عروبية عطية واهم ما جاء فى كثير من الدراسات؛ القدرة الكبيرة لصاحب أوراق فلسفية على فتح الابواب للجيل الجديد من الباحثين فى مجلته للمشاركة الجادة فى الفلسفة العربية المعاصرة. وهو محور يوضح الفاعلية الحية له من خلال النشاط الفلسفى العربى والذى تعدى ذلك إلى الاسهام الفلسفى الحديث والمعاصر، بينما يدور القسم الثانى على تخصص عطية واهتمامه الدائم و المستمر بالاخلاق والقيم، سواء فى الفكر العربى الاسلامى أو الفكر الفلسفى الغربى وجاءت الدراسات فى هذا القسم لتؤكد توقف عبد الحليم عطية عند محطات اساسية سواء فى القيم أو الاخلاق. فى القسم الثالث، الذى يدور حول الحداثة وجهود عبد الحليم فى تقديم أعمال اصحابها برؤية جديدة أضافة على تأكيد حضورهم فى العالم العربى من خلال ما عرف عنه من رؤية فلسفية أطلق عليها الزملاء «قراءة القراءة « وانا اسميها نقد النقد. وفيها دراسات عن ما اهتم بهم من فلاسفة: ديكارت، كانط، هيجل، وفويرباخ وفلاسفة ما بعد الحداثة.

وقد خصص القسم الرابع عن الثقافة العربية وتاريخ الفلسفة أو الفلسفة فى العصر اليونانى القديم والاسلامى الوسيط والعربى المعاصر فقد شغل عطية بأرسطو وامتداداته فى الفكر العربى الاسلامى وجالينوس فى الفكر العربى ؛ كما اهتم اهتماما كبيرا بابن رشد والاخلاق عنده ؛ خاصة ما يتعلق بموقفه من المرأة، الذى قدم حولها عدة دراسات مثلما شغل بالعامرى وحقق كتابه فى الاخلاق « السعادة والاسعاد فى السيرة الانسانية « فجاءت الدراسات فى هذه الموضوعات تبين أسهام الزميل الكريم مثلما نجد مشاركات أخرى عن اهتمامه بالمفكرين العرب المعاصرين وهو ما تناوله الزملاء الأساتذة عن جهود عطية فى رسم خريطة جمالية جديدة أو عبد الرحمن بدوى فى أوراق عطية.وشارك ايضا فى هذا العمل المستعربان ؛الايطالى جوزيف سكاتولين والاسبانى بويج مونتاد .

تعطينا هذه الاسهامات صور لجهود عطية ومنهجه ورؤيته الفلسفية التى تمثل نقطة مضيئة فى الفلسفة العربية المعاصرة تحية له ولجهوده المستمرة والتى تتواصل.

حسن حماد

أستاذ كرسى اليونسكو فرع الزقازيق

تقديم

حياة فلسفية خصبة مؤثرة

نور الدين السافي

لئن كانت العناية بمسائل الفلسفة تمثّل شغل الفيلسوف الشاغل ينظر إليها تحليلا وتفكيكا ونقدا، فإن عنايته بالحياة الفلسفية المعيشه تمثّل شغلا ثانيا متميّزا ومختلفا عنه رغم العلاقة الموجودة بين الفيلسوف وفلسفته ؛ ذلك أن الفيلسوف المنتج لفلسفته والمبدع لها يبقى فيه دائما جانبا خاصا قلّما يتسلّل إلى فلسفته ويصعب على الآخرين الاطّلاع عليه ومعرفته. ومن هنا يكون الحديث عن الفيلسوف قولا حميميا. فهو من جهة حديث فلسفي عن الفيلسوف وفلسفته وهو من جهة أخرى حديث مؤرّخ يتسلّل إلى عمق الشخصيّة ويتعرّف على تلك الجوانب التي تحفّ حياته وتؤطّرها والجوانب التي ساهمت من قريب أو من بعيد في إثراء الشخصية لجعلها شخصية مؤثّرة وفاعلة في الأوساط التي تحرّكت داخلها واشتغلت في أرجائها.

لم يعد الفيلسوف اليوم الشخص المكتفي ببناء التصورات أو المؤرّخ للأفكار فحسب، إنه الفاعل بامتياز، الفاعل الذي يحرّك الأفكار ويقلّبها لبناء تصوّر جديد للواقع وللتاريخ وللعالم وهو الذي يحرّك الواقع والآخرين لبناء علاقات أخر تتجاوز حدود الجغرافيا السياسية الضيّقة والثقافة الواحدة ليجمع ألسنة عدّة وثقافات متنوّعة ومواقع في العالم متغايرة.

في هذا السياق احتفى فلاسفة عرب من دول متعدّدة ومن مشارب فكرية متنوّعة بالأخ الأستاذ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية وساهموا بأقلامهم وشهاداتهم في رسم صورة ملائمة لأستاذ قدير وباحث ترك أثرا ولا يزال في المشهد الفلسفي العربي.

لقد عرف المفكرون العرب الدكتور عطية رجلا متعدد المواهب والأعمال ولعل من أهمها، عنايته الفائقة بالمفكرين العرب بحثا وتفكيرا فقد بذل جهودا كبيرة للتعريف بأعلام عرب كبار من أمثال المفكر العربي شرابي وعبد الرحمن بدوي ونصيف نصار وحسن حنفي وعلي أومليل وعبد الوهاب بوحديبة وفتحي التريكي وغيرهم...

وفي هذا السياق حرصنا على تناول جهود أحمد عطية ودوره في التواصل بين المشرق العربي ومغربه وجهوده في درس الفكر العربي المعاصر. ولعلّ المطلع على كتابات أحمد عطية يدرك هذا الطابع الهام في التعريف بالفكر العربي المعاصر وبمدارسه وتياراته ورجالاته مثلما أن المطلع على مختلف أنشطته يدرك هذا الحرص لديه لجمع مختلف المفكرين في مؤتمرات علمية عربية شرقية ومغربية للتحاور والبحث في قضايا الفلسفة عموما والفلسفة العربية خصوصا.

وما إن تم التعبير على نيتنا في تخصيص كتاب يتناول جهوده ويحلل اعماله ويناقش افكاره ويقدم قراءات متنوعة لكتاباته التى عرفت تحت مسمى قراءة القراءة أو نقد النقد للوقوف عند أهم وجوه أعماله وإبداعاته ونشاطاته حتى وردت علينا دراسات كثيرة ومتنوعة من معظم البلدان العربية وغير العربية؛ مصر والعراق ولبنان، وخاصة المغرب وتونس و الجزائر واسبانيا وايطاليا التى أزعم ان جهوده فيها أكثر حضورا وتألقا ربما من اى مكان آخر، وهى تؤكد على مغاربيته وبقية الدراسات شملت معظم الجوانب التي كتب فيها عطية و عرف بها. وقد قمت بتقسيمها إلى الأقسام التالية:

أولا: دراسات عامة في السيرة والمسيرة وفيها توقف الباحثون على جوانب مهمة جدا في مسيرة أحمد عطية الفلسفية التي تمكنت من ربط العلاقات المتينة بين المفكرين في المشرق والمغرب العربيين فى العقود الثلاثة الاخيرة من خلال الملتقيات والأبحاث والزيارات والمشاركات العديدة في كل الأعمال الفلسفية وفي معظم مناطق العالم العربي وفي معظم مناسباته. نشير إلى دراسات فتحى التريكى وخيرة الشيبانى ومصطفى كمال فرحات من تونس وبن مزيان بن شرقى وجمال مفرج وعمارة الناصر من الجزائر وعبد الستار الراوى من العراق وعلى حمية من لبنان.

ثانيا: الأخلاق والقيم: وفي هذا الجانب كشف المساهمون فى العمل على الوجه الأهم في شخصية أحمد عطية أي جانب الدراسات الأخلاقية التي اعتنى بها اعتناء خاصا سواء الفلسفات الأخلاقية القديمة أو الحديثة والمعاصرة من جهة التأريخ لفلسفة الأخلاق أو من جهة المسائل الأخلاقية المتعددة التي تعيد الفلسفة المعاصرة النظر فيها من جهات نظر متعددة.ونخص بالذكر هنا دراسة عبد القادر بليمان من الجزائر وعفيف عثمان من لبنان ولطفى الحجلاوى من تونس ومحمد مدين وبدر مصطفى وعبد الله الدسوقى من مصر.

ثالثا: في الفلسفة والحداثة: وفيها توقف الزملاء على المسائل الفلسفية التي أثارها أحمد عطية وهى اختصاصه الرئيس وأدلى بدلوه فيها وحاور رموزها الفكرية وعرّف بهم باللسان العربي لجمل من رواد الفلسفة الألمانية والفرنسية حديثها ومعاصرها أعلاما فاعلين في الواقع الفلسفي العربي تعبيرا منه عن انخراطه الفاعل في الحداثة بوصفها الفاعل القوى في الفلسفة الحديثة والمعاصرة دون أن يمنعه هذا من محاورتها نقديا مع مقاربات فلسفات ما بعد الحداثة بمختلف توجهاتها. وهنا جاءت مساهمات زملائه واساتذته وتلاميذه.

رابعا: في الفكر والثقافة العربية: وفيها يكشف الباحثون عن وجه هام من إبداعات أحمد عطية واهتماماته. فعلى الرغم من التوجه الحداثي لاعماله بحثا وكتابة وتدريسا فإننا نجد له اهتماما خاصا بالفكر العربي القديم والمعاصر تحقيقا وتأريخا ،مؤكّدا على الجوانب الطريفة والجديدة في الدراسات العربية بوصفها عنصرا مهما وضروريا في نحت ملامح الفكر العربي المعاصر إذ يبدو أن المعاصرة في التفكير لا تنفي إقامة الصلات المتنوعة والعميقة مع القديم العربي واليوناني فضلا عن الصلات العميقة الأخرى بالفكر الغربي المعاصر بمختلف وجوهه.ونشير فى هذا المجال ونلفت النظر إلى مساهمات كل من ماهر عبد القادر وأحمد عثمان وجوزيف سكاتولين وبويج مونتاد ورجاء أحمد على وكرم عباس .

وبهذا تتبيّن الفضاءات المتنوّعة لأحمد عطية التى اضاءها والتي حرص الباحثون الذين عرفوه وعاصروه وتتلمذوا عليه أن يكشفوا عنها ويقدموا قراءات لها تأكيدا لأهمية الدور الذى أسسه من أجل السعى نحو كونية جديدة وعادلة عبر ما عرف عنه من منهج ورؤية فى نقد النقد وقراءة القراءة.

ونظرا للميل المغاربي لدى عطية كما يتضح في كتبه ودراساته بل وحضوره الدائم المؤثر فى المغرب والجزائر وتونس كانت مهمتنا ومهمة أستاذنا د.فتحي التريكي محرر هذا الكتاب هى متابعة هذه الدراسات والبحوث وتقديمها للقارئ العربي وفاءا واعترافا لرجل أحب الشعب العربي من محيطه إلى خليجه ولم يدّخر جهدا لخدمته تدريسا وتحقيقا وتأليفا، ومحاضرا في معظم الملتقيات الفلسفية في مواطن عربية متعددة سواء التي أشرف عليها هو أو شارك فيها.

وقد أسعدتني هذه المهمة كثيرا، لأعترف لأحمد عطية بجليل الخدمات التي أسداها إليّ أثناء زياراتي إلى مصر باحثا ومشاركا في مؤتمراتها الفلسفية المتعدّدة. فالرجل إلى جانب كونه عارفا بدقائق القضايا الفلسفية القديمة والمعاصرة ومطّلعا على أغلب التيارات الفلسفية العالمية وفاعلا فيها، يتمتع بخصال حميدة تجعله طيب المعشر خدوما لا يتوانى على مساعدة كلّ من توجه إليه فهو بيت ضيافة ليس فقط للفلاسفة العرب بل أيضًا لمحبى الحكمة من الباحثين الجدد الذى يفتح لهم بيته ومكتبه وقلبه. بذلك يكون هذا الكتاب اعترافا للدكتور أحمد عطية الفيلسوف الإنسان.

الباب الأول

السيرة والمسيرة

المصرى العروبى

في نقد النقد الفلسفي

عبد المنعم تليمة

تمضي النهضة العربية الحديثة، بمعاناة فذة وعثرات جمة، إلى غاياتها في تحرير الوطن وتحديث المجتمع وتعقيل الفكر. ولا ريب في أن الإبداع الفلسفي في القلب من هذه الغايات. ذلك أن النهوض إبداع حضاري وأظهر آياته الإبداع الفلسفي الذي يصوغ المفهومات في تطورها ويرصد الظواهر في ذواتها وفي علاقاتها. ولا ريب كذلك في أن الفن، بحسبانه ظاهرة في ذاتها وفي علاقاتها، قاعدة الظواهر التي يتبدى فيها عمل الإبداع الفلسفي، لأن الفن أعلى مدارج النشاط البشري. وثمة دقائق وحقائق في درس الفن تعرفها الدوائر العلمية ويحيط بها أهل الاختصاص، إنما مدار كل هذه الدقائق والحقائق سعي العلماء والفلاسفة إلى إقامة الموازاة بين التشكيلات التاريخية الاجتماعية من جهة والتشكيلات الجمالية من جهة ثانية، بحيث يتبدى للفن استقلال نسبي وتاريخ يواكب التاريخ العام لكنه لا يطابقه ولا يخرج في ذات الوقت عن نواميسه العامة. ومعلوم أن المبحث الأخير قد كان، ولا يزال، القطعة الكبرى من عمل الفكر العربي الحديث في هذا الشأن، والسبب واضح، ذلك أن للنهضة حاجات وغايات، وهي تطلب إلى الفن أن يحملها ويصوغ آفاقها، فتؤكد على الأخلاقية والتنويرية والقيادة والريادة وتضع الفنان مكان عليّ من رواد في التحديث، باعثة المأثور القديم: إن الرائد لا يكذب أهله. ولقد بدت هذه الاجتماعية الأخلاقية مهيمنة على تيارات النهوض العربي الحديث: توسل طه حسين بمقولة (العصر)، واصطنع محمد مندور مقولة (المجتمع)، واعتمد أمين الخولي مقولة (البيئة) بينما غلا الوضعيون المناطق عندما نصوا على أن (الشعر لا ينبئ) فتصدى لهم الجدليون بالنص على أنه – الشعر – ينبئ ويتنبأ. ونسعى – نحن الدارسين العرب في الموقف الراهن – إلى تخليص الدرس من سخونة المعارك والاتجاه به إلى الضبط المؤسس على التقدم العلمي العصري. لهذا فإننا نزن الجهود العربية الحديثة والمعاصرة، في أضواء من قاعدتين عظميين عرفهما الفكر البشري، لنرى حركة فكرنا في تقويمها واقتداره على الإضافة العصرية التي يعتد بها العلم ويرضاها:

قاعدة التأمل الأفلاطونية الأرسطية ومدارها الأخلاقية والنفسية.

وقاعدة الجدل ومدارها الجدلية وقوانين التطور التاريخي الاجتماعي.

وبدهي أنّ الإبداع الفلسفي الراهن يعي التاريخ الذي كان إطاره في القاعدتين السالفتين، ثم تكون الإضافة – الإبداع – في إطار وعي جديد أثمرته الانتقالة الهائلة التي شهدها القرن العشرون ولا تزال في

تطورها ونضجها إلى الآن. ونعني بهذه الانتقالة ما أخذ يستقر وهو الإقرار بوحدة المعرفة.

إن التقدم غير المسبوق في العلم وتطبيقاته وما مهد لهذا التقدم من فكر وما صاحبه من نظر فلسفي جديد، كل ذلك ينص على أن إمكان أن (يتعرف) البشر على عالمهم بآليات واحدة بات حقيقة، وينص على أن إمكان أن يتلقى البشر (التعريف) بعالمهم بجميع إمكاناتهم وكل حواسهم وطاقاتهم العاطفية والذهنية بات حقيقة. ولا ريب في أن وحدة المعرفة تدفع دفعًا إلى النظر – نقدًا وتقويمًا – فيما درجنا عليه من تصنيف للفنون والعلوم. فقد درج الدارسون على تقسيم ثنائي يميز بين العلم والفن. ثمة سبيل واحد، لديهم، أمام البشر إلى (معرفة) عالمهم، وثمة سبيلان إلى (التعامل) مع هذا العالم، سبيل العلم وسبيل الفن. أداة كل منهما إلى الحقيقة مخصوصة، كما تتبدى الحقيقة في كل منهما بصورة خاصة. لكن هذه الثنائية قد تقوضت بأساس جديد، يرى أن الإدراك والإحساس لا يعملان متمايزين منفصلين ويستحيل الفصل بين عمل الإدراك وحده وعمل الإحساس وحده، ومن ثمة يستحيل التمييز بين ثمرة كل منهما. من هاهنا لا مجال للفصل بين المعرفة العلمية والصلة الجمالية، ولا مجال – إذن – للتناقض بين العلم والفن.

كذلك نجد في الأسس التقليدية المتواترة أن النشاط العلمي ينقسم إلى طائفتين عظميين من العلوم. الطائفة الأولى، هي مجموعة من العلوم الإنسانية، ومدارها الإنسان فردًا وجماعة ومجتمعًا، ومفردات حقولها النفس والاجتماع والفلسفة والفن والقانون والسياسة والتاريخ والاقتصاد... الخ. ومحاور البحث في هذه الطائفة جملة من التصورات تعتد بذاتية الخبرة وخصوصيتها وتفردها وما يقترن بذلك من حرية اختيار وصياغة ملموسة حسية. أما الطائفة الثانية فهي مجموعة العلوم الطبيعية، ومدارها الطبيعة ساكنة ومتحركة وحية، ومفردات حقولها الأحياء والكيمياء والفيزياء... الخ. ومحاور البحث في هذه الطائفة جملة من التصورات تعتد بموضوعية الخبرة (التجربة) وعموميتها وما يقترن بذلك من حتمية وصياغة مجردة رمزية.

وكان لهذه الثنائية سندها الفلسفي في المتواتر التقليدي، جعل هذا السند العالم عالمين، أحدهما عالم خارجي (طبيعي) جامد ساكن، و الآخر داخلي (إنساني) موار بالرؤى والمشاعر والتصورات. ثم فصل ذلك السند بين العالمين فصلًا حادًا، فإذا أراد الإنسان (فهمًا) لعالمه الخارجي، فإن عليه أن يتوجه إلى أمر قد تم خلقه وإنجازه منذ البدء، فهو سكون وجمود، وإن عليه في توجهه هذا أن يتخلى عن عالمه الداخلي الموار المتحرك، ليوفر لفهمه أكبر قدر من (الموضوعية). من هنا كانت الحتمية في العالم الطبيعي وكانت الحرية في العالم الإنساني، بيد أن الأساس الجديد الناهض قد قوض تلك الثنائية تقويضًا، فأعاد

(توحيد) العالم ودفع في إدراك الإنسان لعالمه أي فصل بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، وبين ما هو اختيار وما هو إجبار، وبين ما هو عام وما هو خاص، وبين ما هو حسي وما هو مجرد.. الخ، ولابد من وقفة هنا نطلب فيها التنبه اليقظ والالتفات القوي: ذلك أن وحدة المعرفة تتم الآن في ظل انتقالة بالغة الخطر والأهمية في التاريخ الإنساني كله. وبيان ذلك أن البشرية تنتقل من طور الكتابة إلى طور الصورة. وليس معنى هذه العبارة زوال الكتابة، إنما معناها زوال استقلالها. لقد ظلت الكتابة، آلاف السنين، أداة تدوين وتوثيق وحفظ وتوصيل، لكنها صارت اليوم أضيق من أن تتسع لانهار المعلومات والمعارف وتراكمها، وأعجز من (تسجيل) تعقد الإبداعات العلمية والفكرية والفنية وشمولها، وأبطأ من تلبية حاجات هذه المعلومات الإبداعية.

ولقد أفضى كل ذلك إفضاء إلى ثلاثة أمور صارت حقائق معتمدة في العصر الراهن: الأول زلزلة ما استقر تقليديًا في حقل الأصول المعرفية والجمالية لعمليتي الإبداع والتلقي. والثاني الدرس المقارن المعمق للأدوات والخامات التي يتوسل بها الفنان في إنجاز تشكيله (التتابع الزمني – الفراغ – الضوء والنور والظل – الكتلة – اللغة...). وأما الثالث فمداره الطاقات والإمكانات اللانهائية لتآزر الفنون.

ولقد اجتهد المفكرون والدارسون العرب المحدثون، منذ بواكير النهضة إلى يوم الناس هذا، أن يضعوا المنتج الثقافي العربي الجديد في قلب العملية العصرية العالمية، وجرت جهودهم في مجريين عظيمين، أولهما إحياء التراث الفكري وثانيهما محاولة المشاركة في المحاورة العصرية. وجد هؤلاء المجتهدون العرب وراءهم موروثات وذخائر فكرية باقية من أبنيتهم الثقافية العتيقة المصرية والشامية والعراقية ومن البنية الثقافية العربية الإسلامية. وتضم هذه الموروثات خوالد من الصياغات الفلسفية ومن العناصر العقلانية والتجريبية والروحية ومن التجارب الصوفية الرفيعة. وسعى هؤلاء المجتهدون إلى (إبداع) جدير فكري وفلسفي ينهض على ما تحت أعينهم من خوالد موروثه وعلى ما يقع في وعيهم من منتج فكري عصري عالمي، إنما تعكر على سعيهم طائفة من الأمور، أولها وهن الأبنية والهياكل التعليمية والأكاديمية العربية الراهنة، وضيق فضاء الحريات وبخاصة حرية التفكير والتعبير في مجتمعنا القائم. وكل هذا يعكر على السعي إلى إبداع فلسفي عربي. وتعد هذه القضية محورًا بارزًا من محاور جهود أحمد عبد الحليم عطية.

هو – دكتور عطية – أكاديمي نشط، يتسع عمله لتقويم جهود مفكري النهضة العربية الراهنة ولاجتهاداته المستقلة المرموقة. وفي كل هذا العمل تتبدى مسألة الإبداع الفلسفي العربي قاعدة تدور في

فلكها المسائل وتنهض عليها المباحث.

ونقف في مقامنا هذا عند المسألة النهضوية: موازاة التشكيلات الجمالية للتشكيلات التاريخية الاجتماعية. و ها هنا يسطع محوران يحتلان من تقويمات هذا الدارس الجاد واجتهاداته محلًا ملموحًا:

المحور الأول قوامه شرط الإبداع الفلسفي وهو تجاوز ذاك الافتراض القائل بعدم قدرة العقل العربي على التفلسف. وهو قول يخرج من دائرة العقل والعلم جميعًا. ويقف الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، في تقويماته واجتهاداته، عند صياغات عربية حديثة ومعاصرة تفصح عن السعي اليقظ إلى الاستقلال الفكري والإبداع الفلسفي.

نبه عطية إلى أن هشام شرابي لم يؤمن بالماركسية كعقيدة شاملة تفسر التاريخ والوجود أو كأيديولوجية حزبية. لقد اكتشف فيها أسلوبًا جديدًا في منهجية المعرفة. لقد تحول عن النظرة المثالية المجردة للحقيقة المطلقة إلى النظرة التحليلية النقدية للوقائع التاريخية النسبية المرتبطة في نفس الوقت بحقبة انتمائه السياسي القومي الاجتماعي واعتقاده في حقيقة الأمة. لقد ربط هشام شرابي بين التغير والوعي. إن المعرفة الذاتية عنده هي الشرط الأساسي لتغيير الذات في الفرد كما في المجتمع. ولا تكون هذه المعرفة مجرد معرفة نظرية بل معرفة نقدية قادرة على اختراق الفكر السائد والنفاذ إلى قلب القاعدة الحضارية التي ينطلق منها سلوكنا الاجتماعي وينبع منها فكرنا وقيمنا وأهدافنا.

ويقع عطية على كل شيئ من هذا في تقويمه لاجتهاد حسام الدين الألوسي وبخاصة عندما يقف عند المنهج الذي اصطنعه هذا المجتهد. وها هنا يرى عطية أن هذا المجتهد العربي يؤسس اجتهاداته على المنهج الجدلي التاريخي الاجتماعي الذي يربط الأفكار بأسسها الاجتماعية والحضارية وتطور العلم. ويحيي عطية الألوسي عندما وصف منهجه بالتكاملي، ويرى أن التكاملية صفة لها أهميتها في المنهج لأنها تحول بينه وبين الجمود والدوجماطيقية ورفض الآخر والبُعد الواحد.

المحور الثاني قوامه مفهوم النهضة. ولقد سلف قولنا في موضع سابق إن النهضة بذاتها إبداع حضاري ولذلك فإن الإبداع الفلسفي جوهر لعلمية النهوض. وفي هذا الشأن نقع على تحديدات مهمة في اجتهادات أحمد عبد الحليم عطية وفي تقويماته لاجتهادات المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين. وتبدأ هذه التحديدات ببيان الدور الخاص والعميق الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة في مواصلة بناء النهضة العربية التي بدأت في القرن الماضي. لهذا الدور وجهان، أولهما الانتقال من الاتباع إلى الإبداع، وسبيل ذلك عدم

خضوع الإبداع الفلسفي العربي للمشكلات الفلسفية التي يفرضها تاريخ الفلسفة الغربية. وأما الوجه الثاني فالمبدأ فيه هو تجاوب المفكر العربي اليوم مع المحاورة الدائرة بين الأبنية الثقافية والحضارية الإنسانية وبين كافة الملل والنحل والمذاهب والأديان والعقائد والمناهج والمدارس. ذلك لأن المجتهد الاجتماعي التاريخي ليس محصورًا في نطاق الجماعة التي ينتمي إليها أو العصر الذي يعيش فيه، إنه يتحرك ويبدع بقدر الاستطاعة على مستوى الإنسان الكلي من حيث هو كائن اجتماعي تاريخي، بدون انسلاخ عن المجتمع الذي ينتمي إليه.

إنّ اجتهادات أحمد عبد الحليم عطية وتقويماته مدخل صالح لمتابعة السعي الدائب إلى الإبداع الفلسفي في ثقافتنا الراهنة.

التفكير معا من أجل كونية جديدة عادلة

فتحي التريكي

يمثل المفكر أحمد عبد الحليم عطيّة «ظاهرة فريدة» بالنسبة إلى الفكر العربي المعاصر باعتبار تواجده المكثف و الإيجابي في المشهد الفلسفي العربي حاليا، فهو الذي تتلمذ على مفكّرين مستنيرين حاولوا العودة إلى التراث العربي الأصيل لتجديده وتحديثه، وهو الذي ينبع دائما من الفكر الغربي المعاصر، لا يبتغي التعمق فيه ولا تطويره فقط، ولكنه يصبو إلى أن يتم التلاحق الإيجابي من فكر عربي متجذر ولكنه يفتقر إلى الانفتاح وفكر غربي وليد الحداثة والتنوير والتطور العلمي والتكنولوجي ولكنه قلما وجد أذن صاغية في مجتمعاتنا لعله بذلك يحرك سواكن المثقفين العرب لكي لا ينظروا إلى ماضيهم نظرة التمجيد و لا إلى حاضرهم نظرة التحقير و لا إلى مستقبلهم نظرة اليأس و الشؤم و الإحباط.

فليس بغريب أن يهتمّ مفكرنا بالهمّ الوجداني والمجتمعي لفلاسفة النهضة العربية وعلاقتهم بالغرب اقترابا طبعا من موضوعات الساعة في الساحة العربية، وليس بغريب أن يكتب عن فوكو ودريدا وسارتر والمفكرين الغربيين الآخرين ويخصص لهم أعدادا كاملة من المجلة أصدرها وأشرف عليها وهي «أوراق فلسفية»، همّه في ذلك أن يطّلع القارئ العربي على منهجية التفكير الحالية في العالم الغربي.

نعم هو» ظاهرة فريدة» في عالمنا حاليا لأنّنا مازلنا نعتبر الفيلسوف قابعا في مكتبته يبحث في طيات الكتب عما قاله حقا كانط ومالأننا صرّح به ديكارت بالتدقيق الأكاديمي وأنتجه فعلا نسق هيوم وهلمّ جرّا من هذا الإنعكاف الذي لا ينتج فكرا ولا يبلّغ رسالة.

فقد بينت بما فيه الكفاية أنّ الفلسفة في وضعها الحالي لم تعد تكوّن مذاهب و تشكل أنساق، بل لم تعد تبحث عن رؤية عامة أو نظرية متكاملة.

لا يعني ذلك طبعا أنّ الفلسفة أصبحت تعمل مسطّحة ولا تبحث عن الأعماق. مازالت الفلسفة تشق الطريق وتميز بين المسارات، مازالت تبحث عن الأعماق، مازالت مهمومة بإشكاليات التأسيس وماهيات الوجود وإرهاصات الزمن ولكنها مرقت وانفلتت عن الأنساق لتلتصق بإبداعات الإنسان الحالية في العلم و التكنولوجية، في الثقافة والفنون في الاقتصاد والسياسة لتتجاوز بذلك أطروحات الفكر الموحّد، ووثوقية العقلية الاقصائية.

فقد فهم أحمد عبد الحليم أن الفلسفة العربية الحالية مازالت لم تقتحم بعد وبما فيه الكفاية قضايا العصر

بتقنيات العصر، مازلنا نبحث في حاضرنا بواسطة تراثنا، ومازلنا نبحث في التراث بالتراث مع أننا كما يقول المفكر عطية «بالرّغم من أننا نعيش حاليا ثورة منهجية أصابت الفكر المعاصر، ثورة تدخل في تحول معرفي أساسي بدأت بوادره في الظهور منذ نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحالي (دي سوسير، باشلار، لفي ستراوس، فوكو، دريدا، دولوز) فإن أغلب الكتب والمؤلفات التي تعكس هذه الثورات قلاعا منيعة لم تستطع اللغة العربية بعد اقتحامها بترجمتها وتقريبها إلى القارئ العربي فحسب بل إنّ الفكر العربي نفسه مازال قلعة منيعة لم يستطع هذا التحول اقتحامها لتستوعبه وتمثل جوانب الجدة و الطرافة فيه»

لذا كان لابدّ من السعي إلى أن يعرف العالم العربي هذه المنهجيات الجديدة والطريفة وصفا وتحقيقا وبحثا وتدريسا. وكان لابد أيضا من الانتباه إلى كيفيات قبول هذه المناهج الجديدة من قبل المفكرين العرب في الجامعات وخارجها. فكان المفكر عطية مجتهدا لذلك يحث الباحثين العرب في مجال الفكر الفلسفي على دراسة هذه المناهج لا محالة ولكنه أيضا لا يترك فرصة في كتبه ومقالاته المتعددة والمتكاثرة أن يتساءل عن هذه الكيفية فيخصّص دراسات مطولة عن رموز الفلاسفة العرب الحاليين ليبرز إبداعاتهم وعلاقاتهم المتنوعة بهذه المنهجيات الجديدة.

والحقيقة انه على اطلاع كبير ومدهش أحيانا بكل واردة وشاردة في انساق الفلاسفة والمفكرين العرب حاليا، تراه يكثر في التمحيص والتنقيب ليتعرّف على مضمون هذه العلاقة بتلك المناهج وهمّه أن يعرف إلى أين يسير الفكر الفلسفي الحالي في العالم العربي وكيف تظهر هذه التفاعلات بين فلسفات الغرب حاليا والفكر العربي المعاصر. كذلك فهو يتنقل بكل لباقة ودون تكلف من مفكرين عرفوا بمتانة نسقهم الفلسفي العميق وتجذ رهم في التراث مثل حسن حنفي وعبد الوهاب المسيري آو محمد عابد الجابري، إلى مفكرين متحررين منفتحين على الغرب انفتاحا يكاد يكون كلّيا كعبد الكبير الخطيبي، وهو لا يأخذ من ذلك موقفا بل يحّلل حسب قاعدة التنوّع رافضا الفكر الواحد والعقل الواحد والفلسفة الواحدة.

ولعلّه بذلك قد فهم أنّ الفكر العربي مدعو إلى صياغة جديدة ومتجذّرة في الآن للتنوع الخلاق والاختلاف المبدع. يتعين علينا الآن أن نقبل الفكر الآخر لنتحاور معه لا لنقصيه ونجعل منه آفة لا بد من القضاء عليها. فالكتابة الفلسفية الآن هي كتابة التحاور الذي يقبل الفكر المتعدد.

وأحمد عبد الحليم عطية هو أيضا «ظاهرة فريدة» في مجال آخر كنا قد عانينا كثيرا من انغلاقه، هو

مجال العلاقة الفكرية بين الشرق العربي والمغرب العربي فعطية مناضل حقا من أجل تكسير الحواجز التي كادت أن تكون منيعة بين طرفي العالم العربي. لقد قرأنا في الكتب والصحف العربية صيحات فزع متتالية حول عدم اهتمام المفكرين المشارقة بإنتاجات الفلسفية والفكرية المغاربية فكادت العلاقة أن تكون باتجاه واحد. فنحن في تونس والجزائر والمغرب نطالع عن كثب كل ما يكتب في الشرق ونؤلف الكتب حول مفكري مصر والشرق عامة وفلاسفتها، بل إن تكويننا العلمي والأكاديمي لم يكن كما ظن البعض، غربيا بحتا، بل هو أيضا عربيا بواسطة إطلاعنا على آثار طه حسين والعقاد وميخائيل نعيمة وجبران وغيرهم كثير.

كثير أحمد عبد الحليم عطية هذا الإتجاه الواحد وقرّب الفلاسفة المغاربة من الهمّ الفلسفي المشرقي، فدرس مفكرين تونسيين مثل عبد الوهاب بوحدية ومفكرين من الجزائر مثل أركون ومن المغرب الأقصى كالخطيبي وبن عبد العالي وعلي أومليل وغيرهم.

نعم هو ظاهرة فريدة من نوعها لأنه بنضاله الفلسفي ربط الشرق بالغرب واستأنف علاقة المشرق بالمغرب وبذلك كان حقيقة منارة فلسفية قلّما وجدنا من قام بتذكية ضوئها حبا للعقل المستنير ونضالا من اجل وحدة المصير.

وهنا لابد أن أؤكد على تناغم أفكاره مع قناعاتي الفلسفية. إذ بحكم تعاملنا المتواصل على الصعيد الفكري والفلسفي فإن تصوراته الفلسفية تقترب كثيرا من قناعاتي لا لأنه قد دافع عن فلسفة التنوع والحداثة فقط بل وأيضا لأنه قد اعتبر أن لنا نحن في البلدان العربية المختلفة مسؤولية كبيرة في تحديث مناهجنا وإثراء مراجعنا، إذ أن مفكرينا لم يستطيعوا بعد تطوير قيمنا ومقومات حضارتنا حتى نعطيها صبغة شاملة وكونية. فكان ذلك هدفنا المشترك في جملة أعمالنا.

ولو تمعنا قليلا في ظاهرة علاقتنا بالغرب، تلك التي نادى عطية بتطويرها منهجيا لاستنتجنا أنها تدخل ضمن برنامج الغرب في الغطرسة والتوحّد في تدبير شؤون العالم. هذا التوحّد الذي نتج كما بيت شخصيا في كتابي فلسفة الحياة اليومية عن إرادة الهيمنة المطلقة أصبح اليوم أكثر تصلبا بحيث أنه قد استبعد الآخر والغير والمختلف كاستبعاده حاليا المهاجرين والمسلمين ونشر تصورا ذا بعد واحد للحياة والفكر. فقد كتب مثلا المفكر القاضي الإسباني بلتزار كرزون «أن ا لغرب وهياكله السياسية والعسكرية و الاجتماعية والاقتصادية قد اهتمت أساسا بالتقدم المزري والفادح للإنتاج والأرباح المعولمة، ولم تهتم بتوزيع الأرباح

توزيعا عادلا بين الناس والشعوب. اهتمت بسياسة الاستبعاد الاجتماعي أكثر من اهتمامها بإدماج الشعوب وبسياسية تقدمية فيما يخص المهاجرين. اهتمت بإبقاء الديون الخارجية وتطويرها أكثر من اهتمامها بغرس حركية إنتاجية في هذه البلدان (غير الغربية) التي نطلب منها اليوم الإعانة والتفهم أو التي نهددها «بالحرب النهائية» بواسطة «العدل اللانهائي» أو «بالسلم الأبدية». ولم تنتج هذه السلم الأبدية إلا المجازر والموت لأنها هي التي دفعت بإسرائيل اقتحام الوطن الفلسطيني بغزة مثلا والقيام بالمجازر التي لا يقبلها أي عقل والتي صمت إزاءها المثقف الغربي باستثناء البعض وقبلها العقل الأمريكي رغم صيحة بعض الجامعيين الأمريكيين الذين حاولوا التفريق بين القيم الأمريكية وسياستها المعوجة المهيمنة

فالمعقولية الغربية رغم ردات الفعل القوية للمجتمعات المدنية ضد حرب العراق لم تستطع ربط مقوماتها التي ترعرعت في الحداثة (العدل، الإنصاف، الحقوق، الإختلاف) بنمط عملها في تواصلها مع الغير. أو بتعبير آخر لم تستطع هذه المعقولية استضافة المعقوليات الأخرى لإحداث كونيّة عادلة ومشتركة بين الناس وبين الشعوب. هذا الفشل كان أيضا سببا من أسباب فشل العولمة وانقراض عصر ما بعد الحداثة.

وفي حقيقة الأمر، كلما أخضعنا العقل إلى منطقية الجغراسياسية إلا وازداد التوتر بين الحضارات والهويّات وأصبح التفاهم بين الشعوب يكاد يكون مستحيلا، لأنه لا تواصل ممكن بين المجموعة الهائلة من التنوع الحضاري والثقافي إلا إذا كان العقل محايدا لا يخضع إلا لمعايير منطقية مقبولة من الجميع. فأزمة العقل في تمظهره الغربي يتمثل في أنه يحاول تعويض هذه المنطقية المقبولة بمنطق القوة القاهرة الجبارة وكأن الغلبة (اقتصادا واجتماعا) ستعوض القبول العمومي للعقل، وستضع بذلك المعقولية الغربية نفسها حكما ووازعا بين المعقوليات، وهي التي اتخذت صبغة براغماتية نفعية وشكلا جغراسياسيا معينا يبرر غلبة العولمة ويجعلها نهاية التاريخ. لذلك كان لا بد من العودة إلى كيانه لنقده من جديد وتمييز نواته الأساسية عن غاياته النفعية.

فالمعقولية الغربية في صبغتها الإرتكاسية تحاول الغلبة والهيمنة لإقرار كونية لا تخدم إلا مصالحها. هذا لا يعني أن مثقفي الغرب كلهم قد نهجوا نهج هذا التوجه السياسي للمعقولية الغربية. فمن بينهم الكثير من نقد ذلك التوجه وحاول ربط الجسور مجددا مع الآخر واعتبر أن الهوية في صبغتها الانفتاحية ضرورة للتعايش مثل فلاسفة الاختلاف الذين قد عرف بهم أحمد عبد الحليم عطية وخصص لآثارهم صفحات متعددة من كتبه ومن مجلة أوراق فلسفية. وأود أن أذكر على سبيل التحية ما يكتبه الفيلسوف الفرنسي إيتيان باليبار

مساندا القضية الفلسطينية ومدافعا عن الحق. لم تفلح إذن المعقولية الغربية في بناء انسانية حقيقية بالرغم مما قدمته من نتائج طيبة ومحمودة في مجال فلسفة الحقوق والاختلاف. لأنها قلما تنصت إلى مشاغل الآخر المختلف.

وبالتوازي مع تفكيك المعقولية الغربية لابد أيضا من تفكيك المعقولية العربية الحالية ونقدها نقدا جذريا. ولعل أهمية مساهمة الدكتور أحمد عبد الحليم عطية تكمن في أنه قد أظهر للعيان مختلف مكونات هذه المعقولية بتصفح الكتب الفلسفية الصادرة في المغرب والجزائر وتونس وفي مصر وليبيا ولبنان والأردن والعراق واليمن وغيرها وتقديم مضامينها للقارئ العربي ونقدها وتوضيحها. ولعلنا نخرج بنتيجة هامة جدا وهي أن المعقولية العربية كما توظف اليوم في المجالات الحياتية العامة تتميز بشرخ عميق يسكن كيانها. فمن ناحية تتقبل هذه المعقولية كل ما يرد عليها من تكنولوجيات متطورة ولكنها وفي الآن ترفض كل ما يجعل هذه التكنولوجيات ممكنة ونعني الحداثة ومستتبعاتها. فمثلها مثل من يمتطي كل يوم سيارته ويستعمل أعصر الوسائل لقيادتها ويلعن في الآن نفسه الحداثة ومن كان سببا فيها والغرب وأهله وهلم جرا من هذه المستهترات. وقد يزداد هذا الشرخ عمقا عندما نعرف أن مرجعية هذه المعقولية تبقى دائما متأصلة في السلف بينما هي تحاول استيعاب نتائج العلوم والتكنولوجيا فتكون بذلك مستهلكة غير مبدعة في هذا الشأن، بل غير قادرة على الحضور في العالم.

ومهما يكن من أمر فليس للمثقف العربي الآن الحرية الكافية في مجتمعاته للنقد والتحليل والمشاركة في المناقشات العامة واتخاذ المواقف الجريئة، لأن الحركة الديمقراطية الثقافية هي التي تولد الخيارات القيمية وهي التي تقدم لهذه الخيارات معاني تتسع لتشمل الحضارة العربية ولتتجاوزها نحو الحضارات المجاورة. فالمثقف العربي، لأنه أسير اللعبة السياسية وأسير السلطة الدينية مازال مستهلكا للأفكار التي قد تأتيه من أعماق التاريخ أو تتصل به من حاضره الآخر الذي هو ليس فيه. فكيف تريده أن يشارك فعلا في تأسيس كونية جديدة بتحاور بناء مع الغرب والشرق ؟

همنا جميعا أن يكون المفكر العربي حاضرا ومبدعا في الفكر العالمي. ومزية المفكر العربي أحمد عبد الحليم عطية هو التفكير معا من أجل كونية جديدة عادلة.

الفعل وتجربة الذات في السيرة الفلسفية

بن مزيان بن شرقي

«»الأفراد هم الجسر الذي يقف عليه المصير»» نيتشه كتاب الفيلسوف (153)

«»...فإن شعور هؤلاء الذين تغلبوا على الخطر يختلف تماما عن الشعور الناجم من الخطر القائم»» فيورباخ

«قل لهم بأنه كانت لي حياة رائعة» هذه الكلمات الأخيرة للفيلسوف فتجنشتاين وهو على سرير الموت لنتأمل روعة حياة فيلسوف بحجم فتجنشتاين لا شك بأن الروعة هنا لم تكن في ما كسبه من مال طيلة حياته بل فيما صنعه من أفكار ومن علاقات وصداقات مع المفهوم والبشر.

لأن صداقة الأفكار هي المنبر الذي يتحدث منه الفيلسوف والمفكر وصداقة البشر هي العربون على صدق مثل هذه الأفكار. لنعد قليلا إلى الوراء في تاريخ الفلسفة، كم هي حافلة تلك المحاورات الأفلاطونية بالألفة والصداقة إذا ما تصورنا شكلها المعماري؛ لأننا كثيرا ما نتلهف وراء المحاورات للتعرف على أفكارها، ولكننا لم نسأل أنفسنا على أي خيارات أقامها أفلاطون وبأي حس وضع شخوص محاوراته في مقابل الأستاذ/الصديق سقراط، وكما كانت تضحيته غالية ليختفي هو ويُظهر سقراط في مرتبة المعلم الماسك بالحقيقة المنتصر للحق. ولعل في هذه الثورة الخفية ندرك أحد أبرز سمات الأستاذ عبد الحليم عطية، حيث يبدو من الصعوبة بمكان أن تحترق أنت لكي يشع نور الآخرين وهذه سمة من سمات العظماء، فالفيلسوف بقدر ما هو محب للحقيقة فهو محب للتضحية، والتضحية سمة العظماء.

إن حب التضحية لا يكون له جدوى ما لم يترافق بعمل آخر لا يقل عنه أهمية وهو حب المغامرة، ولعل حياة الفلاسفة فيها الكثير من هذه الصور ومن باب الاختصار تحضرني هنا صورة نيتشه الذي يمكن بالعودة إلى مسار حياته الوقوف على الأسباب الحقيقية لإبداعاته التي كانت حياته نفسها دافعا لها.

ولعل العودة لكتاب «هذا هو الإنسان» تتضح بعمق خياراته الخطابية المرفقة بتجربة سيرته الذاتية حيث يشكل الكتاب في جزئه الثاني والحامل لعنوان لماذا أكتب مثل هذه الكتب الجميلة؟ إستفهام الغرض ليس إستعراض لما كتب بقدر ما هو خلخلة للقارئ حيث يقول «من يرى أنه فهم بعض الشيء عني فإنه تكلف في حمل شيء مني لصورته»[1] وفي كتاب الفيلسوف يصرح قائلا «الفيلسوف باعتباره مكبح لعجلة الزمن. في عصور الأزمات الكبيرة يظهر الفلاسفة- في الوقت الذي تدور فيه العجلة دورانا سريعا- هو والفن يأخذان مكانة الأسطورة الزائلة. لكنهما يندفعان بعيدا للإمام لأن هدف المعاصرين لا

ينصب في اتجاههم إلا ببطء. فالشعب الذي يكون واعيا بمخاطره ينتج العبقري»[2] ويضيف قائلا «أريد أن أعالج مسألة قيمة المعرفة كملك جامد يخرق كل الركام. بدون أن يكون خبيث ولكن بدون لطف كذلك»[3] ولعل شخصية الأستاذ عبد الحليم عطية ليست أبعد من هذا الموقف الرائع الذي ما فتئ يجسده نظريا وعمليا.

أما نظريا فإننا نقف على تلك السمات في كتابه فلسفة فيورباخ الفصل الخامس البند الثالث الذي يتحدث عن الحب كمصدر للدين حيث يتبين لنا تأثير هذه الرؤية على سيرته الذاتية، وهو الذي يقول مؤكدا على ذلك «والسبب الحقيقي في أن الخوف يستبدل بعاطفة عكسية وهذه تلتصق به كما كان يلتصق به الخوف، وهذا الشعور بالتحرر من الخطر والخوف والقلق هو الشعور بالفرحة والسعادة والحب والامتنان»[4] وروح المغامرة لا تكون لها جدوى ما لم تتحدد أهدافها مسبقا بحيث تشكل بنفسها جوهر عمل المغامرة، وهذه الغاية لا نجد لها أشرف هدف من حب الخير والسعادة للغير، وللأستاذ عبد الحليم عطية يعود الفضل الكبير في أنه ساعد الشباب من خلال مجلته وعلاقاته الشخصية، حيث يشهد عمل على إظهار ثلة من القدرات عندنا في الجزائر من خلال تتبعه لها وحرصه الدؤوب عليها، وهو في ذلك دأب على القيام بنفس العمل الذي قام به الأستاذ إلياس لحود من خلال مجلته، ولكن ميزة الأستاذ عطية تكمن في اكتشافه هو لهذه الطاقات، و مثل هذا العمل كان الشباب عندنا في الجزائر بحاجة ماسة إليه في غياب المنابر الفلسفية: من مجلات وندوات وأنا أذكر في هذا المضمار:

1- بأن الفضل الكبير يعود له في تنظيم الندوة التي جمعتنا بالأستاذ المرحوم هشام شرابي سنة 2002.

2- وبأنه لا يخلو عددا من مجلة «أوراق فلسفية» التي يديرها إلا وكان ضمنها قلم من الأقلام الجزائرية مع التنويع دون إقصاء أو رفض مسبق.

وإذا كنا نقف اليوم على هاتين الميزتين في شخصيته يحق لنا أن نسأل أنفسنا من أين تأتت له هاتين الميزتين؟ لا أريد أن أعود لحياته الشخصية لقلة معرفتي بها ولكن يمكنني أن أكشف هذا من خلال عمله الأول في رسالة حول فلسفة فيورباخ والذي طبع بعد ذلك مع تقديم بقلم الأستاذ حسن حنفي وصدر عن دار الثقافة للنشر والتوزيع. وما يشد انتباهي في هذا العمل مسألتين: تتعلق الأولى بما جاء في كلمة الأستاذ حنفي، والثانية بموضوع الكتاب نفسه.

أما ما يتعلق بكلمة الأستاذ حنفي فهي تلك الإشادة بموقع الكتاب داخل الكتابة الفلسفية في العالم

العربي حيث يقول «هذه بالفعل أول دراسة كاملة عن فيورباخ باللغة العربية (...) فإذا كانت الدراسات الفيورباخية في الغرب قد حاولت أيضا وضع فيورباخ في إطار الفلسفة الغربية فإن هذه الدراسة حاولت أيضا تقديمه كتاريخ للفلسفة الغربية. فأصبح فيورباخ أحد الروافد الغربية الجديدة الممتدة إلى فكرنا المعاصر كما فعلنا من قبل مع ديكارت، وكانط، وهيوم، وهيجل، وبرجسون، وروسو، مل، ورسل، ووليم جيمس، وهيدغر، وسارتر...ألخ»[5] وهذه الملاحظة تبدو أهم ما يمكن أن يدخل به عمل الأستاذ عطيه الكتابة الفلسفية في عالمنا العربي خاصة إذا ما علمنا مدي تأثير الفلسفة الماركسية على نخبة كبيرة من المثقفين والمفكرين والسياسيين العرب إلا أن العودة إلى فيورباخ تتمثل في الانتباه إلى أصول العمل داخل فلسفة ماركس ومن ثم تكون العودة عودة تأصيل لا عودة انبهار خاصة إذ علمنا إن فلسفة فيورباخ أتت لقلب الفلسفة الهيجلية نحو ضرورة الاهتمام بالإحساس لأن فيورباخ كان قد جعل الاهتمام بالإنسان والأحاسيس لتنفتح بذلك إمكانية البحث عن الحقيقة في الحوار، و لعل أهمية ماركس تكمن في الانتباه إلى عمل فيورباخ خاصة في نقده للدين. لذلك نجد الأستاذ حنفي يشيد بهذا حينما يقول: «... وتظل أهمية فيورباخ أنه في المجتمعات التراثية يكون نقد الدين كمقدمة لنقد المجتمع، وأن فيورباخ هو المرحلة المتوسطة التى تعبر عن انتقال المجتمعات من الدين إلى الثورة أو من المثالية غلى الواقعية أو بلغة القدماء من «التأويل» إلى التنزيل».[6]

أما المسألة الثانية التي أريد الإشارة إليها هنا والتي تتعلق بموضوع الكتاب نفسه فإنه يكشف لنا عن توجه مبكر لدي الأستاذ عطيه في إيمانه بفلسفة الفعل والممارسة من جهة وفلسفة الحوار. تأتي هذه الفلسفة من عمق التشبع بفلسفة فيورباخ وهو ما يظهر في خاتمة الكتاب التي غالبا ما تبين لنا زبدة وأفاق الأعمال نفسها موضوع البحث حيث يقول: «على الفلسفة- فيما يرى فيورباخ- أن توقظ الفكر بدلا من أن تقيده في أنساق مذهبية، عليها أن تجعلنا نتجه إلى تأمل الحياة والطبيعة والمجتمع بدلا من أن تربطنا بكتب ومقولات جامدة (...) الإنسان عند فيورباخ ليس هو الفرد المكتفى بذاته بل هو الإنسان المتصل بالآخر، هو الأنا والأنت»[7]

ولعل المتتبع لمسيرة لأستاذ عطيه لا يختلف معي هنا إذا قلت بأن مثل هذه الفقرة تعبر بصدق عن السيرة الذاتية للشخص نفسه بما يقوم به من عمل يومي يعكس بفعل تلك الروح المبادرة التي تنحو نحو تجسيد الممارسة الفلسفية في روح من التفتح على الفلسفات كلها وعلى ما هو معاصر منها وهنا لا أجد لي

شاهدا سوى عدد وتنوع الموضوعات وانصبابها على الأصول المعاصرة لها من أعمال الفلاسفة. قد نسأل أنفسنا يوما ما مفعول الطاقة التي تحرك هذا الرجل؟ ولكننا لا نجد جوابا سوى في هذا التأثير المبكر بفيورباخ. ولعل حب التجاوز وحب المغامرة والخوض في المسائل الغامضة جدا، كما نصح ابن ميمون تلميذه يوسف بن جودا في «دلالة الحائرين»، هي المفعول الذي يغذي يوميا مثل هذه الروح المقدامة. أما روح التجاوب والاجتماعية فإنها واضحة في إيمانه المبكر بضرورة الحوار المتأتي من المفهوم الجديد الذي يسوقه فبورباخ والذي بلا شك كانت له تأثيرات واضحة في شخصية الأستاذ عطيه. تتضح مثل هذه الروح في أن الفضل يعود له دون غيره في وقتنا الراهن، وفي داخل الخطاب الفلسفي في مصر، وفي العالم العربي أنه جمع بل حرص على جمع شتات الكتابة الفلسفية في مصر في كتاب يعتبر معينا لمن يريد الآن معرفة تاريخ الكتابة الفلسفية في مصر ونعني كتاب «الخطاب الفلسفي في مصر: الأفكار والأعلام» أو في إهدائه للكتاب الذي خص به الأستاذ حسن حنفي «جدل الأنا والآخر» حيث يقول فيه إلى الحوار بين الأجيال، فمثل هذا العمل حتى وإن كان ذو طابع قطري فنحن بحاجة ماسة إليه اليوم أكثر ما الأمس لجرد الغاية منه التمكن من المعرفة والتعرف والاعتراف، معرفة ماذا كتبنا والتعرف على ماذا ينقصنا والاعتراف بأننا نستطيع أن نعمل.

الهوامش :

(1) Nietzche,F. Ecce Homo, Trad, Eric Blondel, Flammarion, 1992,P.92.

(2) Nietzche,F, Le livre du philosophe, Prag 24.

(3) Ibid, Prag 164.

(4) عطية عبد الحليم، فلسفة فيورباخ، (د.ط) دارالتعاون للطباعة، القاهرة، ص ص 218.

(5) عطية عبد الحليم، فلسفة فيورباخ، (د.ط) دارالتعاون للطباعة، القاهرة، ص- ص هـ، ز.

(6) عطية عبد الحليم، فلسفة فيورباخ ص ز [أريد أن أنبه هنا لملاحظة ظهرت وأنا أعيد قراءة الكتاب مقارنة مع مشروع الذي بدء الأستاذ حنفي منذ مدة كتابته والذي لا نجده يختلف كثيرا عما هو مصرح به هنا ألا يمكننا أن نسأل أنفسنا عن العلاقة المتبادلة أو التأثير الخفي لحنفي بمشروع فلسفة فيورباخ وهو الذي يفضل مرة سبنوزا ومرة برغسون وأخرى لختنه؟؟؟]

(7) عطية عبد الحليم، فلسفة فيورباخ، مرجع نفسه ص- ص 256،263.

كتابة، خارج المتن: عطيّةالمغاربي جدّا...

خيرة الشيباني

أعترف أنّني مدينةٌ للعزيز الرّاحل الدّكتور معن زيادة بالكثير.. فلا أحد من الباحثين العرب في مجال الفلسفة يمكن أن يُنكر أهميّة الموسوعة العربيّة للفلسفة التي أشرف على تحريرها وصرف جهودًا طائلة من أجل استكمال أبوابها ومداخلها، وهي بذلك تظلّ مرجعًا أساسيّا وهامّا لا يمكن أن يستغني عنه الباحث في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانيّة في ظلّ غياب شبه كامل لموسوعات مثيلة تتوفّر على جدّيّة في التناول وتقوم على جهد في التأليف العلمي بعيدًا عن الترجمات الرّكيكة التي اتّسمت بها بعض الأعمال في هذا المجال.

كما أنّني مدينةٌ له بأنّه أدْخلني، عبر لقاءاتٍ متعدّدة ومراسلات لم تنقطع منذ لقائي الأول به ببغداد عام 1987، وطيلة إقامته بكندا إلى أن توفّاه الله، عالم الحركة الإصلاحيّة العربية ومفكّريها، وذلك منذ أن قرأتُ له كتابه عن خير الدين التونسي، وقد ظلّ يطلب منّي باستمرار كتبًا ومؤلّفات عن كتّاب وصحافيّين تونسيّين بعضهم لم يسمع به التونسيّون أنفسهم، لاستكمال جهوده للتوثيق لفكر النهضة في تونس.

كما لن أنسى فضله في تعرّفي على خيرة من أساتذة الفلسفة وعلم الاجتماع العرب، الذين جمعتنا بهم لقاءات المربد الشعري التي كانت تقام ببغداد أيّام عزّها الثقافي، فقد كانت بغداد الخيمة العربيّة التي تظلّل على الكتّاب والمُبدعين والباحثين العرب على اختلاف اتّجاهاتهم ورؤاهم وبلدانهم ومهاجرهم.

ففي بغداد التقيتُ لأوّل مرّة وجمعتني صداقات متينة بمُفكّري مصر وكتّابها ومُبدعيها وبنقّاد لبنان وشعرائها، وبمُبدعي البحرين والإمارات والسعوديّة، وبمُبدعي العراق من النقّاد والشّعراء وكتّاب الرّواية وفنّانيها التّشكيليّين، وقد سرق الموت منهم العديد من الأسماء مثل الفنانة التشكيليّة ليلى العطار والصديق العزيز الشّاعر عبد الأمير المعلّة والمبدع جبرا إبراهيم جبرا والمبدع الشاعر الكبير يوسف الصايغ وغيرهم ممّن دمّرتهم الحرب ووقائع الاحتلال جسديًّا أو نفسيًّا ولم يستطيعوا التعايش مع واقع الإذلال والقهر...

وفي بغداد التي كانت تتلألأ فيها أنوار الفكر والإبداع وتزدهر بكبار الكتّاب والمبدعين العرب، دعاني الدكتور معن زيادة، ذات يوم خريفي من أيّام مهرجان المربد الشعري الذي كانت تلتئم بمناسبة انعقاده العديد من الندوات النقديّة والفكريّة، إلى حضور يوم دراسي فلسفي بجامعة بغداد، وطلب منّي باعتباري

طالبةً سابقة من طلاّب فوكو بالجامعة التونسية أن أقدّم لجمهور طلبة المرحلة الثالثة بشعبة الفلسفة بعض أعمال الفيلسوف الفرنسي الذي لم تكن أعماله قد تُرجمت بَعْدُ إلى العربيّة، في الوقت الذي شاع فيه اسمه وارتبط بالمدرسة البنيويّة التي كانت قد عرفت طريقها كنهج تحليلي إلى بعض الجامعات العربيّة.

لم أكن أعرف أنّني سأرتبط منذ ذلك اليوم بصداقةٍ عميقة مع أحد طلاّب المرحلة الثالثة بجامعة بغداد، والذي بفضل دأبه واجتهاده ومثابرته سيصبح من أكبر الأسماء اللامعة في مجال النقد الثقافي في الوطن العربي، وأعني الدكتور عبد الله إبراهيم، كما سأرتبط بأخوّة صادقة مع أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة وصاحب المبادرات العديدة في تنشيط المشهد الفلسفي والثقافي العربي الدّكتور أحمد عبد الحليم عطيّة الذي كنتُ قد قرأتُ له، قبل أن يقدّمني إليه الدكتور معن زيادة كأحد المشاركين في تحرير الموسوعة العربيّة للفلسفة، مقالات متفرّقة في بعض المجلاّت العربيّة المتخصّصة.

في تلك السّنة، كنتُ قد تفرّغتُ بطلبٍ من وزير الثقافة التونسي آنذاك، لرئاسة مجلّة «الحياة الثقافية»، وقد عملتُ على أن أدفع بأساتذة الجامعة التونسيّة في ذلك التاريخ - لم تكن لنا إلاّ جامعة واحدة تتبعها كليّات مختلفة، للخروج من أبراجهم الأكاديميّة المغلقة إلى رحابة المشهد الثقافي الذي بدأ يشهد آنذاك أشكالًا من التعدديّة الفكرية، ومن ذلك مشاركتهم في «الحياة الثقافية». ولقد قدّمني الدكتور زيادة للدكتور عطيّة بصفتي أستاذة للفلسفة وأيضًا بصفتي رئيسة تحرير لهذه المجلّة التي بدأت أسماءٌ جامعيّة هامّة وبارزة مثل الدّكتور توفيق بكّار تسهم فيها، بالإضافة إلى أنّ أسماء لامعة مثل الدّكتور المهيري والدّكتور المسدّي كانت ضمن هيئتها الاستشاريّة.

لقد لفت انتباهي في الدّكتور عطيّة، فوْر ما قدّمه لي الدكتور زيادة، ونحن ندخل قاعة المحاضرات بجامعة بغداد، بالإضافة إلى ذلك الذّكاء الممزوج بالمكر الذيْن تشعّان به عيناه، وتلك العفويّة والبساطة التي يتميّز بها جلّ أصدقائنا المصريّين، فضوله الفكري اللاّ محدود، وتعدّد اهتماماته وسرعة انفتاحه على الآخرين، وفورة نشاطه، فمنذ أن عرف أنّني تونسيّة وتعرّف على صفتي المهنيّة طفق يسألني عن العديد من الأسماء التونسيّة في مجال الفكر والنقد، كما أسرع بفتح محفظته التي تمثّل مكتبةً متنقّلة ليمدّني بنسخ من كتبٍ كان قد نشرها، وبمجموعة من المقالات المكتوبة بخطّ يده، ولم يكن الحاسوب وقتذاك متوفّرًا في منطقتنا العربيّة، لننشرها بمجلة «الحياة الثقافية».

لقد سمحت لي لقاءاتنا المتكرّرة بعد ذلك سواء ببغداد أو بالقاهرة أو بتونس، حين أصبح من الضيوف

القائمين على مؤسسة «بيت الحكمة»، وعلى الندوات التي تعقدها كليّات الآداب بتونس العاصمة وبالقيروان وبصفاقس وغيرها من كليّات الآداب التي تضاعف عددها خلال العقود الأخيرة، سمحت لي هذه اللقاءات أن أتعرّف عن قربٍ على الدّكتور عطيّة، فأقف على تنوّع اهتماماته وموسوعيّة ثقافته الفلسفيّة وغزارة إنتاجه وانفتاحه الدائم على مستجدّات الحقل الفلسفي في العالم، فهو ينتقل بك بسهولة من فيروباخ الذي كان موضوع أطروحته للدكتوراه التي حصل عليها من جامعة القاهرة عام 1986، إلى وليم جيمس، ومن فلسفة العلوم عند العرب ومن زعماء الفكر الفلسفي العربي من أمثال الكندي والفارابي والتوحيدي وابن رشد إلى مفكّري الفلسفة الحديثة مثل ديكارت وكانط، إلى فلسفة ما بعد الحداثة، ومنها إلى المدرسة الاستشراقيّة وفلسفة الجمال وفلسفة الدين، مرورًا بأعلام الفكر الفلسفي في العالم العربي اليوم مثل عبد الرّحمان بدوي ومحمّد عابد الجابري وحسن حنفي وعثمان أمين وأبو ريدة وعبد الوهاب بوحديبة وفتحي التريكي وغيرهم، ومن كلّ هؤلاء إلى النقد السينمائي وإلى العالم الافتراضي وعصر الصورة، وغير ذلك من مجالات الاهتمام، حتى أنك تتساءل كيف يجد الدكتور عطية وقتًا للكتابة في كلّ هذه المواضيع، بل كيف يجد الوقت إلى جانب التأليف للإشراف على مجلة «أوراق فلسفية» وحضور مؤتمرات العديد من الجمعيات الفلسفية العربيّة والعالميّة التي هو عضوٌ فيها؟ وكيف له أن يُشرف على العديد من السلاسل الفلسفيّة في مصر وخارجها؟

اللذين عاشروا الدكتور عطيّة عن قرب، وكانوا على اتّصالٍ دائم به، يعرفون أنّ هذا الرّجل لا يهدأ، ولا ينفكّ عن اتّخاذ المبادرات، والتّخطيط لبرامج ومشاريع بحثيّة ودراسيّة، وحتّى عندما يكون بالمقهى، مُحاطًا بمجموعة من الأصدقاء، كما شاهدته العديد من المرات بتونس أو بالقاهرة، فإنّ صاحب «أوراق فلسفيّة» يكون بصدد التفكير في إنجاز كتاب جديد، والتّخطيط لمشروع جديد، والقيام بتكليفات لمجموعة من أصدقائه من أساتذة الفلسفة لإعداد كتب جديدة، لذلك فإنّنا نجد لصاحبنا العديد من الأصدقاء الذين يؤازرونه في عمله وجهده وفي مشاريعه ويساعدونه على تحقيقها، كما أنّنا نجد له العديد من الخصوم الذين يقفون في وجهه، ويضعون العقبات في طريقه لسببٍ أو لآخر، ولكنّ الدّكتور عطيّة، سيستميت، بلا كلل، في استنباط الجديد من المشاريع والبرامج والإعداد الجديد من الكتب، فكلّ حدثٍ ثقافي أو فكري يمثل مناسبةً سانحة، يقتنصها بذكاء، لإضافة مبادرة من مبادراته ومراكمة إنجازاته في مجال إعداد مؤلفات عن مشاريع فلسفيّة أو عن مفكّرين ومشتغلين بالحقل الفلسفي.

فلا شكّ، على سبيل المثال، أنّ العديد من الكتب ستُنجز عن فقيد الساحة الفكرية محمّد عابد الجابري، ولكنّه من المؤكّد أنّ الصداقة التي أقامها الدكتور عطيّة مع أساتذة الفلسفة بالمغرب وبدول المغرب العربي عمومًا، من طلبة الجابري سابقًا أو من غير طلبته، ستساعده على إنجاز مشروعه عن الجابري، الذي حدّثني عنه في آخر رسالة إلكترونيّة أرسلها لي، وذلك بأسرع وقتٍ، وسيكون له السّبق في ذلك، ومهما سيقول البعض عن الدّافع وراء هذا المشروع، فإنّ السّاحة الفكريّة العربيّة ستكسب الكثير من هذا الكتاب، خاصّةً إذا ما ساهمت فيه أقلامٌ جادّة ومتميّزة.

والواقع أنّ د. عطيّة من أشدّ المتحمّسين للإنتاج الفلسفي المغاربي ولِما يُعتمل في السّاحة الفكريّة والثقافيّة من مخاضات وتحوّلات، ولقد عُرف منذ سنواتٍ بمحاولاته الدّائبة وجهوده المخلصة للتعريف بذلك الفكر، وبالذّات في المجال الفلسفي لجمهور القرّاء العرب ممّن لم يتمكّنوا من الاطّلاع عليه والوقوف على تنوّعه، وثرائه، وتجدّده، وإشعاعه خارج حدود جغرافيّته.

والذين يعرفون د. عطيّة ويعرفون حماسه لأن يكون ممّن يُداومُون على إقامة هذه الجسور الفكريّة بين جناحيْ الوطن العربي، وعقد صلاتٍ وثيقة بين مُفكّريه وباحثيه، وتمكين تجاربهم المتنوّعة من الانفتاح على بعضها البعض، ويقدّرون ولا شكّ ما يصرفه من طاقات كبيرة وأوقات ثمينة لتحقيق هذه الغاية، خاصّة أنّها تتجاوز مجرّد التّعريف بهذا الباحث أو ذاك، أو هذه الرؤية أو تلك، لتعمل على تجنيد مجموعة من الباحثين العرب لقراءة الآثار المنتخبة والوقوف على خلفيّاتها الفكريّة وتحليلها وتسليط الأضواء النقديّة عليها حتى تكون الصورة المزمع تقديمها للقارئ المشرقي صورة تتقاطع فيها وجهات النظر وتتكامل الآراء أو تكاد...

من النّصّ إلى المجتمع

وللدّكتور عطيّة صلاتٌ جدُّ مميّزة بالمغرب الأقصى وبفلاسفتها وباحثيها ومُثقّفيها، ولقد خصّص عددَيْن من أعداد مجلّة «أوراق فلسفيّة» عن الفلسفة في المغرب، ولا شكّ أنّ المشهد الفكري الفلسفي هنالك يستحقّ كلّ هذا الاهتمام، كما أنّه خصّ المشروع الفكري للدّكتور علي أومليل بكتاب وقدّم عنه العديد من الدّراسات منها دراسة بعنوان «علي أومليل وقاعدة المثلّث المفقودة: قراءة تجاوزيّة لمفهوم العامّة في التراث».

ويعرض الدّكتور عطيّة، في هذه الدراسة لنظرة أومليل للتّراث واختلافها، كما يرى، عن أغلب من

تعاملوا مع هذه المسألة من المفكّرين العرب الآخرين. ويرى صاحب «أوراق فلسفيّة» أنّ المفكر العربي قد انتقل من تاريخ الفلسفة إلى ما أسماه بالتّاريخ الحيّ، موضّحًا أنّ اومليل قدّم «دراسات لا تراثيّة في التّراث»، حيث أنّه يبحث في التراث في كيفيّة تجاوزه والانفصال عنه.

وفي تقديمه لكتاب أومليل «السلطة الثقافيّة والسلطة السياسيّة»، يعود بنا د. عطيّة إلى السّؤال الجوهري الذي طرحه المؤلف، وهو يتعلّق بالسّند الذي يبحث عنه المثقّف العربي في تراثه الثقافي حين يدّعي لنفسه دورًا أو حين يطمح إليه، ليؤكّد على لسان أومليل أنّ السّلطة العلميّة الوحيدة التي انتصرت في تراثنا الثقافي هي سلطة الفقيه، أو صاحب العلم الديني الذي يرتمي في أحضان السلطان ويخدم أغراضه السياسيّة، وهو ما يستوجب من المفكّر العربي اليوم، خاصّة إذا كان صاحب مشروع حداثي ويطمح إلى تجسيد رسالته التنويريّة وتحقيق التّغيير المنشود، النضالَ من أجل تجديد «العقل العامّ» لكيْ يتقبّل القيم الدّيمقراطيّة، وقيم الاختلاف والتّعدّديّة.

ويدعو أومليل الذي لا يجد في التراث سندًا للاختلاف الذي تؤسّس له قيم الديمقراطيّة والحداثة، المثقّف العربي إلى استنبات هذه القيم وهذه المفاهيم في أرضٍ لم تتهيّأ لها، وهو ما يتطلّب جهدًا ونضالًا طويليْن، جسّدهما أومليل نفسه من خلال كتاباته ومن خلال عضويّته في العديد من المنظّمات الحقوقيّة ببلاده وعلى المستوى العربي.

وتعليقًا على موقف أومليل، كتب الدّكتور عطيّة في مقالٍ آخر بعنوان «التراث والدّيمقراطيّة» أنّ أومليل «يريد الانتقال من الماضي إلى الحاضر، من التّراث إلى التاريخ، بعد أن أصبحنا أمّةً على هامش التاريخ، يريد تحويلنا من النّصّ إلى المجتمع، حيث يرى أنّ ما نحن فيه من تخلّف وتبعيّة لا يرجع إلى الاستعمار الخارجي بل إلى الاستبداد الداخلي الذي يستند إلى النصّ، ومن هنا ينادي بالنضال الفكري لتأسيس واقع جديد، حرّ، ديمقراطي، يقوم على تحقيق إنسانيّة الإنسان، وتأكيد حقوقه الطبيعيّة، الحقّ في الاختلاف والديمقراطيّة، وذلك بإزاحة التأويلات السلطويّة للوصول إلى الجذور الطبيعيّة لها».

وهذا يعني أنّ المثقّف العربي مطالبٌ بأن يبحث عن مرجعيّة جديدة، وهذه المرجعيّة هي مرجعيّة الحداثة. يقول أومليل:»الكاتب العربي اليوم يطمح إلى أن تكون له سلطة، لكنّ مرجعيّته فيها ليست هي المرجعية الدّينيّة كما كان شأن الفقيه، بل شرعيّته يريد إسنادها إلى مفهوم حديث للثقافة، ومن هنا فإنّ دعوته إلى الالتزام هي في صميمها دعوة إلى الحداثة». ويُعوّل الفيلسوف المغربي هنا في رسالته التحديثية

على «العامّة»، بالمعنى الحديث للكلمة، فالعامّة هم اليوم الرّأي العامّ الذي بدأ يتشكّل بوضوح، والذي بدأت منظّمات المجتمع المدني في الدّول العربيّة تعبّر عنه، وتُوصل صوته كسلطة يمكن أن تواجه سلطة الدولة، وتحدّ من احتكارها لها، إنّه المثلث المفقود في قاعدة العلاقة بين العالم والحاكم و«العامّة»، وهو مثلّث علينا، حسب أومليل، أن ندعمه ونوسّع من سلطته ونتجاوز به أسْر التراث.

فكرٌ تنويريّ وروحٌ إنسانيّة

لا تتوفّر لدينا معطيات عمّا قدّمه د. عطيّة عن الفلسفة في الجزائر، والعدد من مجلّة «أوراق فلسفيّة» الذي خصّصه عن الإنتاج الفكري الفلسفي الجزائري لم نتمكّن من الإطّلاع عليه، ولكن من المؤكّد أنّ للدّكتور عطيّة صلات عميقة مع العديد من المشتغلين بالفلسفة بالجزائر، والعديد منهم من الباحثين الشبّان هم من طلبة الدّكتور فتحي التريكي الذي تربطه بالدّكتور عطيّة صلة وطيدة. ولقد كنت ضيفةً، في إحدى المرّات، على الأستاذين فتحي التريكي ورشيدة التريكي، زوجته، وأستاذة الجماليّات بالجامعة التونسيّة، رفقة الدّكتور عطيّة ومجموعة من أساتذة الفلسفة الجزائريّين، ممّا يؤكّد عمق الصّلة بهؤلاء، وأغلب هؤلاء اشتغلوا بالفلسفة المعاصرة وبفلسفة ما بعد الحداثة، ولكنّ د. عطيّة اهتم بغير هؤلاء، مثل د. قسوم عبد الرّزّاق الحاصل على دكتوراه من السّوربون حول «مفهوم الزمن في الفلسفة المعاصرة». وللدّكتور قسوم عبد الرزاق كتاب حول «مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر»، وقد كتب عنه د. عطيّة دراسة مطوّلة لم نتمكّن أيضًا من الاطّلاع عليها.

ولكن عندي إحساسٌ عميق أنّ مَرْبط فرس د. عطيّة هو في تونس، وأشعر في كثيرٍ من الأحيان، لتردّده المتواصل على بلادنا، ولتوسّع علاقاته وتعدّدها، ولمعرفته الدقيقة بالسّاحة الثقافيّة التونسيّة، أنّه أكثر تونسيّة من التّونسيّين أنفسهم. فلقد فاجأني أثناء الاحتفال بمدينة القيروان عاصمةً ثقافيّة للعالم الإسلامي، أنّه يطلب منّي كتبًا عن القيروان، وإن حوتها مكتبتي فإنّني لم أتوقّف عندها طويلًا، ولكنّ د. عطيّة كان قد سمع عنها، وأراد أن يُخرج منها كنوزها، ولقد مَدَّتْهُ بهذه الكتب التي مكّنتهُ من إعداد مداخلةٍ متميّزة عن صورة القيروان لدى الرّحّالة العرب.

ولا أعلم إن كانت مجرّد صدفة أن يكون أوّل المفكّرين التونسيّين الذين اهتمّ بهم الدّكتور عطيّة هو الدكتور عبد الوهّاب بوحديبة، أصيل مدينة القيروان العريقة.

أعرف أنّ للأمكنة عبقريّتها، وللقيروان عبقريّةٌ خاصّة، أنجبت العديد من النّقّاد والشّعراء والمفكّرين،

ود. عبد الوهّاب بوحديبة هو أحد هؤلاء الأبناء الأوفياء لثقافتهم وحضارتهم، وقد قرأها بحبٍّ شديد، ولكن بعينٍ ناقدة فاحصة، وأبدَع في الكلام على الكلام بمؤلّفاتٍ أشعّت داخل تونس وخارجها.

وفي مقدّمة الكتاب الذي أشرف على تحريره د. عطيّة وخُصّص للتّعريف بمشروع بوحديبة الفكري وهو صادر عن سلسلة «أوراق فلسفيّة»، فضّل الدّكتور عطيّة أن يتوخّى طريقًا آخر للتّعريف بهذا المفكّر اللاّمع، وهو البحث في الأُسس المعرفيّة التي يقوم عليها عمله بالمجمع التونسي للآداب والعلوم «بيت الحكمة»، وهي أهمّ مؤسّسة ثقافيّة تونسيّة، ويرأسها بوحديبة منذ سنواتٍ عديدة، وتساءل عن إمكانيّة إقامة علاقة بين كتابات بوحديبة واتّجاهاته الفكريّة مع العمل المؤثّر والفعّال بالمؤسّسة الثّقافيّة الأولى بتونس، كما تساءل عن المنطلقات الثقافيّة والفكريّة وربّما الاجتماعيّة والسّياسيّة التي تؤسّس للعمل في «بيت الحكمة» وتتضح في فاعليّته المختلفة.

ويؤسّس د. عطيّة إجابته على هذا التّساؤل على عيّنةٍ من الأعمال التي نهض بها، خلال السّنوات الماضية، «بيت الحكمة»، الذي يصفه د. عطيّة بالمكان الدافئ وفضاء حوار الثقافات والحوارات، و«الذي لا تستطيع أن تقاوم داخله مشاعر الألفة والحميميّة التي تحتضنك لحظة يمتزج فيها الفكر بالتاريخ فتدرك أنّك في بيتك في قلب تونس النابض، وفكر قرطاج المتلألئ»، ويضيف د. عطيّة معترفًا «أصدقكم القول، شعرتُ بهذا وبأكثر منه، رأيتُ وجه تونس الإنساني الذي فسّرته في البداية على أنّه ذو توجّهٍ أوروبّي فرانكفوني، لكنّني لأسبابٍ كثيرة أؤكّدها عن قناعةٍ الآن، هي أنّني لا أستطيع أن أزعم هذا الزّعم السابق، بل أؤكّد أنه في هذا البيت، «بيت الحكمة»، تمّ الاحتفال بابن رشد، وابن خلدون، وابن الجزار، ومن المعاصرين الطّاهر بن عاشور وسالم بوحاجب ومحمّد سنوسي، ومن العرب هشام شرابي ورشدي راشد، ومن الفرنسيّين بول ريكور.. وأُقيمت ندواتٌ متعدّدة مشتركة بين هذه المؤسسة التونسيّة العريقة وجمعيّات ومؤسّسات علميّة وثقافيّة من بلدان وحضارات عربيّة وإسلاميّة وأوروبيّة، مصريّون وسعوديّون وإيرانيّون وأسبان وألمان، وغيرهم... تناقشوا في قضايا التنوير والتسامح، وتحديدًا الفكر العربي، وفي العولمة وتراجع دولة الدولة، وفي الإيمان والعقل، في الحداثة وتجديد الفكر الديني، وفي التعريب، وأحيانا العلوم العربية الخ...».

ويتابع د. عطيّة موضّحًا اتّجاهات فعاليّات «بيت الحكمة» وما أسماه بإدارة المعرفة والسياسة الثقافية قائلا:«وكان انشغال «بيت الحكمة» التونسي مثل «بيت الحكمة» البغدادي بالتّرجمة، باعتبارها الوسيلة

الفعّالة لتلاقي الحضارات، ثوابت تتكرر وتتأكّد، وهي النقد والتنوير، اتجاه «القيم إلى أين»، مفاتيح القرن الواحد والعشرين، توضّح وجهًا جديدًا إنسانيًا حضاريًا لتونس، ليس هو الوجه السّلفي بل هو الإسلامي المستنير، وليس هو الوجه العرقي الإثني القومي الضيّق بل هو الوجه العربي التجديدي، وليس هو الوجه التّابع للغرب بل النّدّ المشارك الذي يتّسع للغيريّة».

إنّ هذه الاهتمامات التي تتمحور حولها السّياسة الثقافيّة لـ«بيت الحكمة» التي يرأسها د. بوحديبة تدور في دوائر أربعة أساسية اهتمّ بها صاحب كتاب «الجنسانيّة في الإسلام» الذي أطلق شهرة بوحديبة وتُرجم إلى العديد من اللّغات في العالم، وهذه الدّوائر هي تونسيّة وعربيّة وإسلاميّة وإنسانيّة. وتتّسع الدّائرة الأولى للفكر والثقافة في تونس، سواء في الماضي أو في الحاضر، وتمتدّ الدائرة العربيّة للمشرق والمغرب، وتشمل الدّائرة الإنسانية ثقافات وحضارات العالم المختلفة، فالدّكتور بوحديبة ينطلق من القناعة بأنّه «أصبح من الضروري البحث عن مقاربة جديدة تضمن للقارئ العربي الإحاطة الكافية بالمخزون الثقافي العربي والإنساني عامّةً».

ولهذا الانفتاح على الآخر صلةٌ بالتّنوير وبالتّسامح الذي يؤصّل له بوحديبة، مشيرًا إلى التّجربة العربيّة الإسلاميّة مع الحضارات المعاصرة لها والسّابق عليها، رابطًا بين الدّائرتيْن الإسلاميّة والعربيّة، فلقد كتب يقول:«لقد انبنى هذا الفكر على التّنوير والانفتاح على الآخر الثقافي، والإيمان أنّ المعرفة موزّعة على عقول الجماعة البشريّة، ورسالة النبيّ (ص) ترنو إلى التنوير وإخراج الإنسانية من الظلمات».

بمثل هذه الأسئلة، وبهذا المنحى في التفكير حول قضايا الرّاهن الفكري والثقافي والحضاري والسياسي، يواصل د. بوحديبة تجديد الفكر العربي، وربطه بمستجدّات العصر الحديث، وتبديد ظلمات الجهل والتّعصّب، وإضاءة أنوار الثقافة.

الفلسفة الكونيّة الجديدة

حظيت أعمال د. فتحي التريكي باهتمام كبير من قِبَل د. عطيّة، فقد أعدّ عنه كتابًا بعنوان «العيش سويًا، قراءات في فكر التريكي»، كما خصّص له صفحات كاملة من العدد الخاصّ بالفلسفة في تونس من مجلّة «أوراق فلسفيّة»، وعقد عن مشروعه الفكري ندوةً بجامعة القاهرة وبجامعة الزقازيق. وفي مقدّمة كتاب «العيش سويًا» الذي ساهم في إعداده أساتذة من مصر وتونس والجزائر ومن موريتانيا، كتب د. عطيّة يقول:«ونتصوّر من جانبنا أنّ «الفلسفة الكونيّة الجديدة» هي الفلسفة التي سعى التريكي لبلورتها

عبر كتاباته العربيّة والفرنسيّة التي شملت عددًا من الدّراسات بالإضافة إلى كتبه السابقة وهي الدّراسات التي جُمعت في الكتاب الذي شارك فيه عددٌ من زملائه وتلاميذه، وصدر عنه تحت عنوان «العيش سويًا: قراءات في فكر فتحي التريكي». وهي الأعمال التي ستكون موضوعات لدراستنا الحاليّة والتي توضّح لنا «الفلسفة الكونيّة الجديدة عند التريكي».

ويضيف د. عطيّة «تستفيد هذه «الفلسفة الكونيّة الجديدة» من المنجز الفلسفي المعاصر باعتباره منجزًا إنسانيًا عامًا، وإذا كان البعض يقصّر هذا المنجز على الغرب ويجعله كونيًا غربيًا ؛ فإنّ التريكي حريص على التّمييز بين الكوني والغربي، فالفكر الفلسفي المعاصر أسهمت فيه روافد عديدة إضافة للإسهام الغربي، ومن هنا حرص التريكي على الاستفادة من بعض المفاهيم الفلسفيّة للفلاسفة العرب المسلمين في العصور الوسطى خاصّة الفارابي ومسكويه والتوحيدي للتّأكيد على الإسهام غير الأوروبّي في الفكر الإنساني. إنّ غاية التريكي إعادة النظر في المفاهيم الفلسفيّة القديمة والسّعي لإعطائها معانٍ جديدة على ضوء المشكلات الرّاهنة».

ويعرض لنا د. عطيّة أبرز مفاصل مشروع الدّكتور التريكي الفلسفي انطلاقًا من كتابه «فلسفة التنوّع» الذي كان يهدف إلى التصدّي للفكر المنغلق وإلى إعادة الفلسفة العربيّة إلى مكانها الذي يليق بها في الكونيّة التي كانت طرفًا مؤسّسًا لها، كما يذهب التريكي في هذا المؤلّف إلى ضرورة نقل الفلسفة الغربيّة إلى مجتمعاتنا لأنّ في ذلك نقلًا لأدوات الحداثة وآليّات معالجة قضاياها.

ويؤكّد د. عطيّة على دور فوكو، الذي كان أستاذًا للتريكي في توجّهه إلى بناء فلسفة تبقى في الآن ذاته التجذّر والتجاوز ودون أن تنحبس في نسقيّة جامدة. كما يؤكّد التريكي من جانبه الدّور الذي لعبه بول ريكور في بلورته للأفكار الأساسيّة للنّصّ التأسيسي لكرسي اليونسكو في تونس حول فلسفة التعايش معًا. ففي كتابه «إستراتيجيّة الهويّة» يعترف التريكي أنّ أفكار ريكور حول الهويّة المنفتحة والمتغيّرة قد أسعفته في النظر إلى موضوع التعايش كموضوعٍ للتفكير الفلسفي. وفي هذا الصدد ينبّهنا التريكي إلى أنّ التّأكيد على ضرورة اعتبار الهويّة انطواءً لا يجب اعتباره انطواءً على الذات، وانعزالًا سلبيًا، ولكنّه طريقةٌ للتّموقع والتّموضع في العالم.

كما يحذّرنا التريكي من خطر انزلاق الهويّة نحو الهَوَويّة، التي تدفع إلى التعصّب والتّطرف، كما يدعونا إلى أن نبقى في فعلنا وعملنا على خطّ التحريض الذي يحاول أن يُبقي مفاهيمنا في حدود العقل وممارستنا

في صورة المعقوليّة، فالنّقد والمعقوليّة، كما يعلّق د. عطيّة مِتْرَاسَيْن يحتمي بهما الإنسان لتجنّب الانزلاقات والتّحوّلات التي تُصيب هويّته. والخلاصة التي يريد صاحب كتاب «فلسفة التنوّع» الوصول إليها أنّه «بالعقل النّقدي نستطيع الاتّصال بالكوني من دون المرور بالشّموليّة، ومن دون الخضوع إلى كوْنيّة أحاديّة، ومن كلّ هذا تنبثق بالضرورة هويّة وديناميكيّة مؤسّسة على الوفاء للذّات مع احترام الآخر.

تواصل الأجيال

لا يقلّ اهتمام د. عطيّة بالإنتاج الفلسفي في ليبيا عن اهتمامه بما حقّقه الباحثون في هذا المجال في دول المغرب العربي الأخرى، وانطلاقًا من كتاب د. على فهمي خشيم «هذا ما حدث: بعض ما وَعَتْهُ الذّاكرة من حوادث وأحداث وحالات وشخصيّات» يقدّم لنا د. عطيّة صورة الفلسفة والفلاسفة كما حدّدها د. خشيم في هذا الكتاب، وهو كتابٌ تختلط فيه السّيرة الذاتيّة بالتاريخ الثقافي والأنتروبولوجيا.

والدّكتور خشيم، كما يقدّمه لنا د. عطيّة، هو من اللّيبيّين الأوائل الذين درسوا الفلسفة ونهضوا بتدريسها بالجامعة الليبيّة منذ السّتّينات. وقد اهتمّ الباحث اللّيبي بفكر المعتزلة، ومن الكتابة الفلسفيّة دخول إلى التاريخ والأدب حيث نشر «نصوص ليبيّة»، وهو ترجمة لكتابات مشاهير المؤرّخين عن ليبيا القديمة.

ومن دراساته التاريخيّة اهتمامه بالدّراسات اللغويّة التاريخيّة المقارنة، وله فيها «سفر العرب الأمازيغ»، «الأكّادية العربيّة»، القبطيّة العربيّة» و«اليونانيّة» العربيّة».

ويعرض لنا الكتاب مجموعة أساتذة الفلسفة المصريّين الذين درس عليهم د. خشيم بجامعة بنغازي ومنهم بدوي، محمّد على أبو ريّان، أحمد فؤاد الأهواني، عثمان أمين، محمود قاسم، وغيرهم.. من الذين كان لهم تأثيرٌ كبير على طلاّب الجامعة الذين اشتهر منهم في مجال الفلسفة د. محمّد أحمد الشريف، ود. محمّد ياسين عريبي، ود. على فهمي خشيم. ويظهر تأثير د. أبو ريدة على الخشيم، الذي بدأ مثل أستاذه تمامًا، معتزليًّا في اهتماماته الفكريّة، ثمّ أشعريًا، ثمّ متصوّفًا، كما يتحدّث د. خشيم عن تأثّره بالدكتور عبد الرحمان بدوي، غير أنّه يأخذ عليه أنّه لم يذكر ليبيا بخير في مذكّراته، وهي التي قدّمت له ما قدّمت من أجل إنجاز ثلاث كتب في تاريخ الفلسفة في ليبيا، كما يأخذ عليه حقده الكبير على التّجربة الناصريّة مقابل إشادته بالسّادات.

ويحدّثنا الخشيم عن زملائه في قسم الفلسفة ويخصّ منهم اثنين وهما محمّد أحمد الشريف الذي كان يتوقّع له الخشيم مستقبلًا باهرًا في مجال الفلسفة الإسلاميّة إلاّ أنّ السياسة أخذت الشريف من العلم. أمّا الزّميل الثاني فهو محمّد ياسين عريبي الذي حصل على دكتوراه في الفلسفة بألمانيا الغربيّة، وقد اختصّ عريبي بالدّراسات المقارنة بين مقولات فلاسفة الإسلام وفلاسفة النهضة الأوروبيّة. كما تولّى د. عريبي رئاسة تحرير مجلّة «الحكمة»، وهي مجلّة علميّة متخصّصة في الدّراسات الفلسفيّة والاجتماعيّة.

كما أشاد د. الخشيم بترجمات محمّد الكريم الوافي، الذي عمل مندوب ليبيا في اليونسكو ومندوبًا لبلاده بالأمم المتّحدة في مجال الفلسفة والتاريخ.

ومن أساتذة الفلسفة الذين زاملوا د. الخشيم محمّد عوض بالدوين الذي حصل على الدّكتوراه في الفلسفة الإسلاميّة عن «مفهوم الجوهر في فلسفة الكندي وابن سينا مع المقارنة بأرسطوطاليس»، وقد ترأّس قسم الفلسفة بجامعة بنغازي عدّة مرّات، وهو صاحب عدّة كتب منها «دراسات في فلسفة ما بعد الطبيعة» و«أساسيّات المنطق الصوري والرمزي» و«مفاهيم في المعرفة» و«مذاهب فلسفيّة معاصرة» و«الفلسفة الحديثة: قضايا وآراء».

ويتوقّف الخشيم أيضًا عند زميله د. بوديبوس الذي حصل على ديبلوم الدراسات المعمّقة عن «أنطولوجيا الحرّيّة» وعلى شهادة الدكتوراه عن «الحرّيّة عند سارتر».

ويلفت انتباهنا د. عطيّة إلى أنّ الخشيم لم يذكر جملة من أساتذة الفلسفة من الجيل الذي تلاه ومنهم المهدي امبيريش؛ الذي حصل على الدكتوراه من ألمانيا، وكان أوّل وزير للثقافة في ليبيا، في عهد الجماهيريّة، وله مؤلّفات عدّة أهمّها «إشكاليّات المشروع الإسلامي: دراسة وصفيّة نقديّة مقارنة» و«نحو الإنسان الكامل» و«نظرات في الدين والحياة والأدب»، كذلك نجد نجيب الحضاري ؛الذي حصل على دكتوراه في فلسفة العلوم من جامعة جورج تاون.

كذلك نجد فوزيّة عمّار عطيّة التي حصلت على الدكتوراه من جامعة وارسو في الفلسفة السّياسيّة، وقد تولّت رئاسة قسم الفلسفة بجامعة ناصر من 1985 إلى 1991، ومن أهمّ مؤلّفاتها «المعرفة السّياسيّة عند ابن ماجة». كما نجد العديد من الباحثين اللّيبيّين من الجيل الثاني بعد الخشيم الذين لعبوا دورًا ثقافيًا عامًا يتجاوز الدّور الأكاديمي.

ويعود الفضل ليس فقط للدّكتور الخشيم الذي قدّم لنا صورة عن بدايات تدريس الفلسفة والتأليف في

مختلف مجالاتها بليبيا، بل أيضًا يعود هذا الفضل إلى الدكتور عطيّة الذي قدّم لنا كتاب الدكتور خشيم، وأضاف إليه ما يُلقي الضوء عن تواصل البحث الفلسفي في بيئةٍ ربّما ليست مهيّأة تمامًا، من جوانب عدّة، لتوفير شروط ما يستوجبه التفكير الفلسفي من مناخات ضروريّة.. وهو ما يعطي قيمة لكلّ الأعمال التي قدّمها المشتغلون بهذا الحقل من الباحثين اللّيبيّين والذين سلط عليهم د. عطيّة بعض الأضواء، وهذه مزيّة أخرى من مزاياه لا فقط على السّاحة الثقافيّة اللّيبيّة بل على السّاحة الثقافيّة العربيّة عمومًا.

الجانب " الشامي" في كتابات
الباحث" المصري"عبد الحليم عطية

علي حمية

أطلّ الدكتور عبد الحليم عطية على بلاد الشام من بوابتها الجنوبية عمان في مشاركته في أعمال الجمعية الفلسفية العربية خلال» المؤتمر الفلسفي العربي الثاني» عام 1988، ثمّ عبر إليها من مدينة بيروت في مشاركته عام 1999 في الندوة الدولية التي أقامتها مجلة «اتجاه» احتفاءً بالذكرى الخمسين لاستشهاد أنطون سعاده، وفي تكريم المفكر الدكتور هشام شرابي الذي أقامته هذه المجلة أيضًا في تشرين الثاني، من العام التالي (2000). وابتداءً من هذه التواريخ الثلاثة نشأت علاقة حميمة بين الدكتور عطية و»الشام» بمثقفيها وجامعييها ومفكريها، لاسيّما أنطون سعاده، وهشام شرابي، وعادل ضاهر، وناصيف نصّار، وأدونيس، وخليل حاوي، وشارل مالك وفايز صايغ اللذين خرجا -خصوصًا مالك - باكرًا على سعاده وتعاليمه القومية الإجتماعية. وفضلًا عن مشاركته في عدد من المؤتمرات الفلسفية في عمان وبيروت، على امتداد عقد من الزمن، وفي إعداده بعض المحاور الفكرية في الدوريات التي يرأسها أو يشرف على تحريرها أو يشترك في الكتابة فيها في مصر كمجلة «رواق عربي» ومجلة «أوراق فلسفية»، تجدر الإشارة إلى أن الدكتور عطية أشرف على تحرير عدد من الكتب المتخصصة بأعلام الفكر «الشامي» نذكر منها» نقد المجتمع الأبوي: قراءات في أعمال هشام شرابي» (القاهرة – 2003)، و» طريق الإستقلال الفلسفي: قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار» (2004). وكان محرّضًا، قبل هذا التاريخ، على تعريب رسالة الماجستير التي كان قد أعدّها الدكتور شرابي في جامعة شيكاغو عام 1948 تحت عنوان «مشكلة القيم في فلسفة هارتمان ولويس» وقام بالتعريب الأستاذ محمد مدين وطبعت عن دار الثقافة العربية في القاهرة (2001) ثمّ عن دار نلسن في بيروت في طبعة ثانية (2008).

(أ) كيف قرأ عطية سعاده ؟

شارك الدكتور عطية في مؤتمرين دوليين حول أنطون سعاده عُقدا، على التوالي، في ضهور الشوير (9- 12 / أيلول – سبتمبر 1999) وبيروت (5– 9/ تموز- يوليو 2004). تناولت مداخلته الأولى في المؤتمر الأول «مفهوم التطور عند أنطون سعاده»[1]، ومداخلته الثانية «الفلسفة في الفكر القومي الإجتماعي: دراسة في صيرورة الأفكار»[2]. ولكن اهتمام الدكتور عطيه بسعاده لم يقتصر على هاتين

المساهمتين، بل تعدّاها إلى مساهمات أخرى تناول فيها مفكرين» شوام» سنأتي على ذكربعضهم تباعًا، وكشف فيها أثر سعاده الفكري والسياسي والتوجهي في كتابات هؤلاء المفكرين وأعمالهم.

ترتكز دراسة عطية « مفهوم التطور» عند سعاده على كتاب الأخير» نشوء الأمم» (1938)، فهي عرض مكثف لمعظم فصول هذا الكتاب هدف الباحث من خلاله إلى تبيان أن « النظرة العلمية» الحديثة تتغلغل في ثنايا الكتاب برمته[3]. وقد برّر رأيه هذا بقوله أن سعاده الذي انشغل بقضايا سياسية واجتماعية معقدة لا تزال راهنة كقضايا الإستقلال والسيادة والتقدم، كان بين القلة من» سياسيينا « الذي قدّم نموذج العالم أو الباحث النظري، صاحب الرؤية الفلسفية الإجتماعية. هذه الصورة الثانية التي تشكل المحور الأساسي في دراسة الدكتورعطيه تفسّر، برأيه، النزعة العلمية وتأصلها في فكر سعاده[4]. فلقد أكّد سعاده على أهمية العلم في فهم الواقع الإجتماعي، وسعى للإستفادة من الفلسفة في تكوين نظرة إلى الحياة والكون والفن تستطيع الأمة من خلالها تحديد ذاتها الحضارية التاريخية في حاضرنا[5].

وإذ أكد سعاده على أهمية الفلسفة في مشروعه النهضوي، اعتبرالدكتور عطية أن الفلسفة القومية تجمع بين جانبين تمتلك أولها وهو جانب يتكوّن من لحظتين تاريخيتين تمثلان العامل المادي والعقلي في تكوين الأمة هما:» اللحظة السورية الفينيقية الكنعانية القديمة، واللحظة السورية العربية الإسلامية. الأولى هي التحقيق المادي، الزراعي والتجاري والعلمي الذي مثّل أعلى ما وصلت إليه الشعوب القديمة. والثانية هي الرقي الديني والسمو الروحي المتجسّد في الديانات السماوية التي ظهرت في هذه الأمة والتي يرتبط ازدهارها ورقيها برقي البيئة التي ظهرت فيها أو انتقلت إليها»[6]. الجانب الثاني الذي تجمعه الفلسفة القومية إلى الجانب الأول هو تصور سعاده للحظات التاريخية المجيدة التي تتجلى عبرها القومية السورية، لحظات «الدولة المدينية والأمبراطورية البحرية». يضاف إلى هذا الجانب الإيجابي لتجلي القومية جانب آخر تمثل، بالنسبة للباحث، في لحظة الحضارة الغربية الحديثة التي تمثل سلبًا لإنجازالأمة السورية وتطويرًا له. وتكشف كتابات سعاده عن فهمه العميق لطبيعة النوايا الإستعمارية وسياساتها وكشفه لمصالحها التي تتعارض مع المصالح القومية وتقضي على الإستقلال الإقتصادي والسياسي القوميين[7].

أولًا -سعاده داعية المدرسة العلمية

كان كتاب سعاده العلمي (نشوء الأمم) محور دراسة عطية الآنفة الذكر، وقد أسف الباحث شأن غيره من الباحثين المنصفين لضياع مسودة كتاب (نشوء الأمة السورية) التي كان سعاده قد وضعها خلال فترة

الملاحقات والتوقيفات إبان فترة الإنتداب الفرنسي- البريطاني، وتناول فيها نشؤ الأمة السورية ومحلها في سياق التطور الإنساني وعلاقتها بالأمم الأخرى والإتجاه العام، والتي لم يتمكن- نظرًا لظروف حياته ونضاله وموته المبكر- من إعادة كتابتها، وبالتالي نشرها في كتاب[8].

يؤكد عطية على أن الهدف الأساسي من دراسته حول مفهوم التطور- باعتباره من أهم المفاهيم العلمية التي سادت منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين- يقتضي التوقف أمام كتاب (نشؤ الأمم) فهو يوضح عدة سمات متداخلة ظلت ملازمة لأنطون سعاده طوال حياته هي الكفاح الثوري، الدرس النظري، والرؤية الفلسفية المستقلة.

ويضيف أن سعاده يميّز في كتابه المذكور بين نوعين من العلم. فهناك الدرس الكتبي أو المدرسي الذي هو عبارة عن مجموعة مواد عامة لا تساعد على تقرير نظرة أو معرفة. وبالتالي فهو علم ناقص ومشوه. وهنالك درس يوضح الواقع الإجتماعي في أطواره وظروفه وطبيعته، وهو درس عميق لحقائق الحياة الإجتماعية ومجاريها يحرّر العقول من فوضى العقائد وبلبلة الأفكار[9].

ويتوقف الباحث، مليًا، عند ظاهرة « الوجدان القومي» التي تتصدر مقدمة الكتاب، والتي هي، برأي سعاده» أعظم ظاهرة إجتماعية في هذا العصر». كما يتناول ظهور» شخصية الفرد «كما عرضها سعاده في كتابه المذكور- لاسيّما في المقدّمة- فإذا هي حادث عظيم في ارتقاء النفس البشرية وتطور الإجتماع الإنساني، معتبرًا – أي سعاده- أن ظهور الجماعة هو أعظم حوادث التطور البشري شأنًا وأبعدها نتيجة[10].

ويذهب إلى القول أن سعاده في كتاب (نشؤ الأمم) يواصل العمل الذي بدأه إبن خلدون في مقدمة تاريخه المشهور، مقدّمًا للأجيال الجديدة كتابًا إجتماعيًا علميًا يظهر فيه الإدراك العميق للعلاقة الوثيقة بين العلم والمجتمع، بين الأمة والدولة، مصنفًا كتاب سابقه في هذا المجال – نقولا حداد – بـ «الكتاب المدرسي».

(1)التطور في الطبيعة :

بداية، يؤكد الدكتور عطية على أن مصطلح «التطور» أو «النشؤ والإرتقاء» وما يرتبط به من أسماء وقوانين يسود أعمال سعاده المختلفة!. ويتخذ هذا المصطلح عنده دلالات متعدّدة وفاقًا للسياق الذي ترد فيه، ويتّسع ميدان «التطور» عنده من البيولوجيا (دراسة الأحياء وتطورها) إلى الحياة الإجتماعية في

ظواهرها المختلفة[11]. ولذلك، يميّز سعاده بين النشوء بالمعنى الديني والنشوء بالمعنى العلمي، رافضًا التعليل الأول لنشوء الحياة والإنسان، متمسكًا بالتعليل الثاني الذي تقدّمه النظرة العلمية الطبيعية.

على العكس من المدرسة الدينية التي تقول بـ «الخلق المستقل» وبـ «تسلسل البشر من مخلوق واحد «هو آدم» أبو البشر»، يرى سعاده أن المدرسة العلمية التي يتبنى نظريتها في هذا المجال رأت» أن الإنسان ليس إلا كائنًا واحدًا من الكائنات الحيّة وأنه خاضع للنظام الجاري عليها كلها»[12]. ولذلك، فإن الإنسان عنده هو « جزء من الحياة نشأ بالتطور حتى بلغ شكله الحالي. وأنه في نشوئه يرجع إلى عهد نشوء الحياة نفسها»[13].

(2)السلالة والتطور :

كان شائعًا، لفترة قريبة، عند المتحاملين وصغار الكتبة أن سعاده عنصريًا يقول بالتمييز العنصري بين السلالات البشرية، على الرغم من وضوح نظرته إلى السلالة في كتابه (نشوء الأمم). الأمر الذي دفع الدكتور عطية إلى التركيز على هذه الناحية، نافيًا أن يكون سعاده، كعالم وسياسي، ينتمي إلى زمرة المفكرين العنصريين، حجّته في ذلك كتاب (نشوء الأمم). ويفصّل الدكتور عطية حججه بالبيّنات التالية:

- على الرغم من اعتقاده بوجود فوارق بين السلالات في الإرتقاء والتمدن والإستعداد لها[14]، فإن سعاده يرفض النظريات العرقية التي تدّعي تفوق أحد الأجناس على الأجناس الأخرى.

- وعلى الرغم من تأكيده على أهمية الطبيعة والبيئة والإقليم كأساس للقومية وليس الخصائص الوراثية، فأنه يرفض نظرية نقاء السلالة شرطًا للإرتقاء العقلي وإنشاء المدنيات واطراد التقدم التي أصبحت واهية جدًا، إذا لم نقل فاسدة بالمرة تجاه المعلومات العلمية الحديثة[15].

- يرفض سعاده أيضًا الإستنتاج الذي يخلص إليه بعض العلماء والذي يقول بوجود مواهب عقلية سلالية خاصة مكتسبة من الشكل السلالي ومقتصرة على السلالة ومتوارثة فيها. فقد برهن الواقع، برأيه، على غير ذلك، فحيث امتزجت السلالات قديمًا كانت المدنية أرقى[16].

- أخيرًا، يؤكد سعاده على أن التطور سمة ملازمة للإنسان، وأنه التعليل لحدوث السلالات، فالسلالات البشرية هي سلسلة تطورات حدثت في ظروف وبيئات تطورية قبل استقرار الطبيعة على حالتها الحالية.

(3)التطور في مجال الحياة الإجتماعية :

إن سعاده الذي يتخذ من العلم أساسًا لقراءة الواقع والمجتمع والتاريخ والإنسان كما تقدّم، ينطلق، برأي الدكتور عطية، من الأعم إلى الأخص، من التطوّر الطبيعي إلى التطوّر البشري فالتطوّر الإجتماعي. وإذ أوضح سعاده قدم الإجتماع الإنساني، وتباين اجتماع الإنسان والحيوان، فقد اعتبر أن ظهور الفكر أبطل كل مقابلة « إجتماعية» بين الإنسان والحيوان.

أما عن» توزع البشر ونشوء الجماعات» فيحدّد سعاده نوعين من الإجتماع: إجتماع إبتدائي بسيط يقوم على رابطة الدم باعتبارها الرابطة الأولى في تكون الجماعة البشرية، واجتماع راق يقوم على الإقتصاد أو الرابطة الإقتصادية باعتبارها الرابطة الضرورية للإجتماع البشري. وفي هذا الإجتماع الثاني تقع الشعوب التي أخذت بأسباب الحضارة وأنشأت الثقافة[17]. ويستشهد الدكتور عطية، هنا، بنص لسعاده من كتاب (نشوء الأمم) يقول فيه: «إن عوامل الحياة الإنسانية التي قضت بانتشار البشرسعيًا وراء الرزق أو طلبًا للنجاة من وجه الأعداء أو اضطرارًا لا إرادة فيه، لم تلبث أن جعلت الجماعة البشرية تتكون بعاملي الإقتصاد والإجتماع على أساس الإختلاط الدموي الذي يدمج الجماعات الصغرى بعضها ببعض ويولد منها جماعة أكبر شرط أن تتوفر مقومات نشوء الجماعة الكبيرة كالإستقرار وصلاح البيئة واستتباب تهيؤها للتفاعل والتدامج»[18].

هذا الكلام عن نشوء الجماعات وتوزعها في أقاليم وبيئات جغرافية، دفع سعاده لأن ينحت مفردة جديدة في اللغة العربية الفقيرة بالمفردات العلمية هي مفردة «المتحد» (Commune) التي يقصد بها أشتراك جماعة تعيش في بيئة معيّنة إشتراكًا فعليًا في الحياة. وعليه « كل متحد مهما كثرت صفاته أو قلت ومهما تعدّدت مصالحه، هو متحد قائم بنفسه. كل قرية متحد ولا يعكس، وكل مدينة متحد ولا يعكس، وكل منطقة متحد ولا يعكس، وكل قطر متحد ولا يعكس. والقطر الذي هو متحد الأمة أو المتحد القومي هو أكمل وأوفى متحد. (وعليه) الأمة هي أتمّ متّحد»[19].

التفاعل بين الإنسان والبيئة، إذًا، هو أساس الإجتماع البشري وهو أساس الإرتقاء والتطور الذي ما كان ممكنًا حصوله بدون العقل. ففي العصرين الحجريين اللاحق والمتأخر تمّ نطق الإنسان وارتقى إلى مرتبة اللغة وارتقت أصول معاشه بتدجين الحيوان والتنبه لطبائع المادة، ولكن كل هذا التفاعل مع البيئة ظلّ على مستوى سدّ الحاجة مباشرة والأخذ مما تقدّمه الأرض من حيوان ونبات بريّ. غير أن عصر التفاعل

يرتقي مع بداية الزراعة والإشتغال بالمعادن إلى ما يسمّيه سعاده «التفاعل العمراني» أو «الثقافة العمرانية»[20]. كانت الزراعة مرحلة هامة من مراحل تطور وارتقاء المجتمعات البشرية، يستنتج الكاتب بالإرتكاز إلى كتاب (نشوء الأمم) لسعاده، مؤكدًا على دور المرأة في العمل ومشاركتها في الزراعة، بشكل خاص. وقد أوجدت الزراعة فكرة التملك العقاري، فكرة الإرتباط بين الإنسان وحقله. بين الإنسان وبيئته[21].

مهّدت الزراعة الطريق أمام التجارة. ويذكر سعاده أنه كان لسورية فضل كبير في مجال التجارة، خصوصًا الخارجية فهي» أحد العوامل العظمى في تفاعل الثقافات، وهي التي مكّنت السوريين من التعويض عن فقر أرضهم في المعادن وعن نقص المواد الخام التي يحتاج إليها مجتمعهم الآخذ في النمو والإرتقاء المدني»[22].

ومن التجارة التي لا تقتصر فقط على حمل السلع والإتجار فيها، بل تحمل أيضًا النتاج الثقافي والفني واختراع اللغة، بدأ العمل العقلي والفكري في شق طريقه في البحر المتوسط، وهكذا انتقلت الحضارة السورية إلى العالم. وابتدأ العمل العقلي في هذه الثقافة يتفوق على غيره، فالتجارة عمل عقلي بامتياز[23].

لم تكتفِ سورية باختراع التجارة واللغة والنشاط العقلي والثقافي، بل كان عليها، في نظر سعاده، أن تكمل ثورتها الثقافية وتفتح طريقًا جديدة للإرتقاء الثقافي فاستنبط السوريون الكنعانيون الأحرف الهجائية فتمّت قاعدة التمدن الحديث، حيث أوجدت الأبجدية والتجارة اتجاهًا ثقافيًا جديدًا انتهى إلى عصر الآلة الصناعية الذي هو عصر التمدن الحديث. وهذا العصر أفسح للثقافة العقلية أوسع مجال وترقّ التفاعل الإجتماعي إلى درجة عالية جدًا. بعبارة ثانية، مهّد عصر الآلة الصناعية الطريق نحو الدولة الحديثة[24].

في تحليله لكيفية نشوء الدولة، يخصّص سعاده الفصل السادس من كتابه (نشوء الأمم) وهو أكبر فصول الكتاب، متخذًا من قاعدة النشوء والتطور نقطة انطلاق، فيتناول نشوء الدولة في عالم الحيوان، وواقع الدولة وأشكالها، بشكل عام، والدولة التاريخية، فيعرض للدولة الإستبدادية وعهد الأمبراطوريات الأولى، ثمّ الدولة المدينية والأمبراطورية البحرية.

ويختم عطية هذه الفقرة من البحث باستشهاد من (نشوء الأمم) يردّ كلّ من التطور الإجتماعي الطبيعي إلى القانون نفسه: «فكما أن التطور الإنساني، نشوءًا وارتقاءً، كان وفاقًا لمقتضيات تطور الطبيعة والبيئة، أي أنه تطور محتم بالإختيار الطبيعي لا مفضّل بالإختيار العقلي، كذلك التطور الإجتماعي، نشوءًا وارتقاءً، هو وفاق لتطوّر التفاعل بين الإنسان والبيئة بدافع الحاجة المادية. فإذا كان العقل نتيجة تطورات الدماغ

الفيزيائية، فالعقلية الإجتماعية نتيجة تطورات التفاعل المادي لتأمين الحياة الاجتماعية»[25].

(4)التطور والقومية:

يربط سعاده بين القومية والتطوّر. ويكشف عطية في غير مرة أن مفهوم التطور هو أساس تفكير سعاده ليس فقط في كتابه (نشؤ الأمم) بل في معظم أعماله، ويذكر بعض المحطات في كتابات سعاده حيث نجد هذه الفكرة سارية، منها ما جاء في خطابه (أول حزيران 1935): «في هذا الزمن الذي هو زمن تنازع الأمم للبقاء (...) انبثق الحزب السوري القومي كما ينبثق الفجر في أشدّ ساعات الليل حلكًا ليعلن مبدا جديدًا هو مبدأ الإرادة – إرادة شعب حيّ يريد سيادته على نفسه ووطنه ليحقّق مثله العليا». ومنها ما جاء في رسالته إلى محاميّه حميد فرنجية (كانون الأول 1935) حيث قال: «إذا كانت المسألة القومية تتجه بطبيعتها نحو تنازع البقاء بين السيادة القومية والإنتداب فهذا أمر من طبيعة القومية وطبيعة الإنتداب». وفي ندائه إلى الجالية السورية في البرازيل (حزيران 1934) بمناسبة وفاة والده، هناك، ينقل الدكتور عطية عن سعاده قوله: «إذا كان هذا العصر عصر تنازع الأمم فهو إذًا عصر أعمال، لا عصر أقوال». ألخ!.

ولذلك، يقدّم سعاده القومية الإجتماعية بديلًا ليس فقط للماركسية بل وللرأسمالية أيضًا بعدما تبيّن له فساد النظام السياسي والإقتصادي والإجتماعي القائم على كل من هاتين النظرتين وعدم صلاحه للبقاء في عصر تنازع الأمم. وإذ يؤكد سعاده على أهمية الآلة والثورة الصناعية، فإنه رأى» أن نظام الطبقات الرأسمالي لم يكن نظامًا صالحًا للبقاء، لأن المشاكل الإقتصادية الإجتماعية التي نتجت عنه أحدثت، ولا تزال تُحدث، حيث بقي هذا النظام فاعلاً، تشنجات واضطرابات شديدة تُحفّز العقول إلى ابتغاء نظام جديد للمجتمع الإنساني يُزيل تلك التشنجات والإضطرابات»[26].

ويُضيف سعاده في الإتجاه نفسه منتقدًا ماركس والماركسيين قائلًا:» مما لاشكّ فيه إن النظريات الإجتماعية والإقتصادية من كارل ماركس وانغلز إلى الإجتماعيين الإقتصاديين الجدد قد ألقت نورًا قويًا على مشاكل المجتمع الإنساني الإقتصادية، ولكن الإشتراكية لم تتمكن من حلّ القضايا الإنسانية المعقّدة»[27].

وينهي سعاده مقاربته النقدية لكل من الماركسية والرأسمالية ونظاميها بقوله، معتدًا بنظريته القومية،» وعند هذه النقطة يبتدىء عمل الدماغ السوري الغني بالخصائص النفسية، تبتدىء الفلسفة القومية الإجتماعية التي تقدّم نظرات جديدة في الإجتماع بأشكاله النفسية والإقتصادية والسياسية جميعها «[28].

ويكشف عطية أن سعاده يتناول كل من الدين والأسطورة أيضًا انطلاقًا من نظرته المدرحية التطورية في فهم الطبيعة والمجتمع والأمة والدولة، وأنه يُظهر حيادًا نظريًا تجاه الدين، ولكنه يرفض محاولات البعض تحويل الدين إلى دولة، رابطًا بين الدين وواقع البيئة في قوله:» إن كل دعوة مهما كان ابتداؤها أو غرضها الأخير عامًا شاملًا لجميع النوع الإنساني، فإن نظرتها إلى الحياة والكون يجب أن تكون منطبقة على خصائص البيئة التي تنشأ فيها واستعدادها الروحي، فلا يمكنها أن تشذّ عن استعداد بيئتها إلا إذا خرجت منها أو وُجّهت إلى غيرها المخالف لها»[29].

ويختم الدكتور عطية بحثه بقوله أن سعاده يؤكد على أن الحياة صراع، وان البقاء للأقوى. لذا يدعو أنصاره إلى أن يعوا هذه الحقيقة ويعملوا بموجبها فهي، عنده، أساس التطور، والتطور أساس الحياة. ولذلك انطوت نظرته إلى الدين والأدب على هذا المبدأ المحرّك للحياة والإستمرار فيها.

ثانيًا -الفلسفة في الفكر القومي الإجتماعي

في الدراسة الثانية المخصصة لفكر سعاده التي سبقت الإشارة إليها في مقدمة هذا البحث والتي ألقاها الدكتور عطية في مئوية سعاده في بيروت (تموز2004) ركز على الجانب الفلسفي، بخلاف الدراسة الأولى التي أبرز فيها، بشكل خاص، الجانب العلمي في كتابات سعاده، لاسيما كتابه الطليعي (نشوْ الأمم). تحمل هذه الدراسة الثانية عنوان»الفلسفة في الفكر القومي الإجتماعي»[30] وتتناول، من جهة، الفلسفة عند أنطون سعاده، ومن جهة ثانية، الفلسفة عند من ارتبطوا بسعاده، بشكل أو بآخر. كهشام شرابي، وناصيف نصّار وعادل ضاهر.. وآخرون.

هذا بالنسبة للدراسة ومضمونها، أما بالنسبة لهدفها فهو بيان دور ومكانة الفلسفة في فكر سعاده لتأكيد موقعها من الفكر العربي المعاصر، على اعتبار أن الفلسفة رافد من روافد الفكر العربي القومي المعاصر.

يبدأ الدكتور عطية دراسته بطرح مجموعة من التساؤلات تنقسم إلى مجموعتين: الأولى في صلب العقيدة القومية، والثانية في منهج التعامل مع أطروحاتها. وهذه الأسئلة هي:

- هل يمكن الحديث عن فلسفة أو الفلسفة في العقيدة القومية الإجتماعية؟ هل طرحت هذه الفلسفة قضايا وإشكاليات مما عهدناه في تاريخ الفلسفة؟ هل تقدّم لنا نصوص سعاده رؤى لقضايانا: الحرية، الديموقراطية، المجتمع المدني، حقوق الأفراد، الإختلاف والتنوع؟[31]. ثمّ هل الكتابات الفكرية في الحزب تطرح حلولًا أم تثير قضايا وإشكاليات فقط؟. هل هذه الكتابات اكتملت مع سعاده أم أنها مجرّد رؤى

حيّة يُضيف إليها الجيل الحالي والأجيال التالية؟. ما الموقف من الفكر المخالف داخل الفكر القومي وخارجه، مثل التباس شارل مالك (الفكر المثالي) وأزمة فايز صايغ (الفكر الشخصاني)؟. ما هي العلاقة بين ما طرحه سعاده تحت عنوان» المدرحية» وما قدّمه هشام شرابي حول» النقد الحضاري» وما قدّمه ناصيف نصّار تحت عنوان» الواقعية الجدلية» وما قدّمه عادل ضاهر تحت عنوان» النقدية التحليلية»[32].

ولم يكتفِ الدكتور عطية بطرح هذه الأسئلة وأسئلة أخرى لم نأتِ على ذكرها، هنا، بل طرح تساؤلات أخرى حول المنهج أيضًا: هل يكون بتحديد ما أسماها الباحث بـ» رؤى سعاده وحدوسه الفلسفية» عبر نصوصه المختلفة وتتبعها لدى كل من شرابي ونصّار وضاهر؟ أم يكون بتقديم نصوص هؤلاء المفكرين متوقفين أمام القضايا التي ترتبط بما طرحه سعاده؟. أما السؤال المحوري الذي تتفرع عنه كل هذه الأسئلة فهو، في نظر الدكتور عطية: ما معنى التفلسف والفلسفة، وما سرّ المكانة العليا التي أعطاها سعاده للفلسفة والفلاسفة؟[33].

لن نتمكن، هنا، من الإجابة على هذه الأسئلة، لاسيّما السؤال الأخير، كما عرضها الدكتور عطية، يكفي، في هذه العجالة، أن نُحيل القارىء على مجموعة نصوص فلسفية لسعاده مبثوثة في (الأعمال الكاملة)، لاسيّما كتابه النقدي لمحاضرة « في معنى الفلسفة» كان قد ألقاها الدكتور شارل مالك في الجامعة الأميركية في بيروت، سنة 1938. ونظرًا للأهمية التوجيهية لهذا الكتاب[34] سنعرض أهم النقاط التي تناولها:

1- يرسم صورة المشهد الفلسفي في المشرق العربي في أواخر الثلاثينيات من القرن الماضي، فإذا هي صورة قاتمة انحطّ فيها التفكير الفلسفي من جراء قرون الإنحطاط المتطاولة والفتوحات الأجنبية التي تلت سقوط الدولة العباسية، إلى درجة «ابتذل» فيها لفظ الفلسفة وأصبح من تعابير الإدراك العادي (السطحي).

2- يطرح تصورًا جديدًا لمفهوم الفلسفة فيميّز، على هذا الصعيد، بين التفكير الفلسفي والتفكير العادي من جهة، وبين الفيلسوف وناقل الفلسفة من جهة ثانية، مبرزًا دور الفيلسوف الذي يدرك قبل غيره نفسية شعبه الحقيقية التي كادت الحوادث التاريخية المتعاقبة تُطفىء نورها تحت طبقاتها المتراكمة، فيكشف هو عن هذه النفسية الأصلية التي تشي، برأيه، بكل حق وكل خير وكل جمال في العالم.

3- يعيّن شروط تطوّر الفكر الفلسفي من الحيّز القومي الخاص إلى الحيّز العالمي العام، فيرى أن جودة الخطاب الفلسفي ورغبة الفيلسوف في أن يكون عالميًا عنصران لا يُحدّدان، مجتمعين أو منفصلين، هذه الصيرورة من القومية إلى العالمية. إن ما يحدّدها هو ما يُسمّيها سعاده بـ« فاعلية الفكر » التي تفرض نفسها واتجاهها على النطاق العالمي أو على جزء منه، كما» امتدّ الفكر السوري قديمًا إلى الإغريق (اليونان) من غير أن يُخاطبهم، وكما امتدّ الفكر الإغريقي (اليوناني) إلى الأمم الغربية وشرقي المتوسط من غير أن يتصوّر إقليمًا معيّنًا من أقاليم العالم ويخاطبه».

4- يكشف الأهمية التي أولاها سعاده للفلسفة وللتفكير الفلسفي بالنسبة لحركة النهضة القومية الناشئة حديثًا في المشرق العربي، في مطلع الثلاثينيات، ولكل حركة نهضوية قومية، بشكل عام، الأمر الذي دفعه إلى إنشاء المؤسسات الثقافية العامة التي تُعنى بشؤون الفكر والفلسفة تحديدًا، منذ بداية دعوته إلى القومية الإجتماعية.

5- يؤسس هذا الكتاب التوجيهي للإتجاه الفلسفي الجديد الذي اختطه سعاده لحركته القومية ولشعبه وأمته، والذي بدأت ملامحه تظهر في كتاباته الأولى، في أواخر العشرينيات من القرن المنصرم، واختتمه باستشهاده البطولي في أواخر الأربعينيات من القرن نفسه.

لن نتمكن أيضًا، في هذه العجالة، من عرض ما كتبه الدكتور عطية عن دور كل من هشام شرابي وناصيف نصار في التوسع في شرح الجانب الفلسفي في فكر سعاده والأهمية التي أولاها كل منهما لصاحب الفلسفة المادية- الروحية (المدرحية)، فما نشره هذان المفكران، في العقود الماضية، من أبحاث متخصصة في الفكر القومي الإجتماعي لا يتّسع المجال لعرضها هنا، الآن، ولذلك سنكتفي بما عرضه الكتور عطية عن رأي عادل ضاهر في هذا الخصوص.

من نافل القول أن عادل ضاهر هو أحد كبار مفكري الحركة القومية الإجتماعية، وأنه انتمى إلى الحزب منذ نصف قرن تقريبًا، ووضع كتابات متخصصة في الفكر القومي الإجتماعي، لاسيّما الجانب الفلسفي منه، ويأتي في طليعتها كتابه «المجتمع والإنسان، دراسة في فلسفة أنطون سعاده الإجتماعية»[35]، يليه دراسة تحت عنوان «الفلسفة والسياسة في فكر أنطون سعاده»[36]، ودراسة تحت عنوان «علمانية سعاده: نظرة فلسفية»[37]، ودراسة تحت عنوان» فصل الدين عن الدولة»[38]، وكتاب بعنوان «الشعر والوجود»[39].

ينقل الدكتور عطية عن عادل ضاهر في كتابه (الشعر والوجود) أنه بعد انضمامه إلى الحركة القومية

الإجتماعية والتحاقه بالجامعة الأميركية في بيروت، بدأت تراوده جديًا فكرة التخصّص في الفلسفة آملًا أن يقوده ذلك إلى أن يصبح منظرًا لحركة التغييرالسياسي- الإجتماعي التي يقودها الحزب القومي في الهلال الخصيب، والرغبة في توظيف الفلسفة في مجال النقد الإجتماعي السياسي. أما الأداة التي اختارها فكانت الفلسفة التحليلية التي اطّلع عليها في كتاب» خرافة الميتافيزيقا» للمفكر المصري زكي نجيب محمود، الأمر الذي جعله يحترم الفكر الماركسي ويثمّن عاليًا دوره في تاريخ الفكر الغربي.

ويتوقف الدكتور عطية عند كتاب (المجتمع والإنسان) ليقول أنه كان محاولة من عادل ضاهر لإعادة بناء فكر سعاده بطريقة تضمن ترتيب العناصر الفلسفية أو شبه الفلسفية المكوّنة له[40]. مع أن عطية أكّد في غير مرة على ريادة سعاده في الشأن الفلسفي، مستشهدًا بكبار الفلاسفة العرب، لاسيّما نصّار وشرابي وضاهر نفسه اللذين يقدّمون سعاده على سواه من رجال الفكر والسياسة في دنيا العرب. فما عدا مما بدا يا دكتور؟.

(ب) هشام شرابي والفلسفة الألمانية:

كنت قد أشرت في مطلع هذا البحث إلى أن الدكتور عطية أشرف على نشر كتاب بعنوان» نقد المجتمع الأبوي: قراءة في أعمال هشام شرابي»[41]. واشتمل هذا الكتاب على مقدّمة واثنتين وعشرين دراسة غطّت مختلف الجوانب الفكرية في مؤلفات هشام شرابي، وكان للدكتور عطية حصّة الأسد فيها، فبالإضافة إلى تجميعه المادة وإشرافه على تصنيفها وطباعتها، فقد وضع هو نفسه مقدّمة الكتاب، كما وضع دراسة تحت عنوان» هشام شرابي والفلسفة الألمانية»[42] التي سنكتفي بعرضها دون غيرها من كتابات الدكتور عطية التي اهتمّت بدراسة أفكارشرابي ومؤلفاته.

واضح من العنوان، ان هذه الدراسة تُظهر مدى انشغال شرابي بالفلسفة على الرغم من تحوله إلى التاريخ منذ بداية الخمسينيات، من القرن الماضي. ويتساءل الكتور عطية في نهاية الدراسة ما إذا كان لارتباط شرابي بسعاده علاقة بشغفه بنيتشه والفلسفة؟ وما إذا كان لغياب سعاده تأثير في ابتعاد شرابي عن الفلسفة وتلاشي اهتمامه بنيتشه فيلسوفه المقرّب؟ وهل تفسّر هذه الجدلية قرب شرابي وابتعاده عن الفلسفة، وبالتالي انهماكه العميق في الصراع الإجتماعي[43].

ويذكر الدكتور عطية في دراسته أهم أعلام الفلسفة الألمانية الذين أُعجب بهم شرابي أو تأثر بأفكارهم، فقد كتب شرابي عام 1964 دراسة بعنوان « فيلهم ديلتاي: الفلسفة الوجودية والتاريخ»[44]، مناقشًا

قضايا التاريخ من الناحية الفلسفية الوجودية. ويخصّص شرابي سنة 1983 دراسة عن» الإغتراب والوعي والأصالة عند لوكاتش وهايدغر»[45]. ويورد وصف هابرماس لكتاب هايدغر» الوجود والزمان» بأنه أهم مؤلف فلسفي منذ ظهور فينومينولوجيا الروح لهيغل. ويرى أن الوجودية والظواهرية والبنيوية ما كان لها أن تتخذ شكلها وتدرجها الحاليين لولا مساهمة هايدغر الأساسية[46]. ويشير الباحث في مكان آخر من الدراسة أن شرابي يوظف فرويد وماركس في دراسته لأحوال المجتمع العربي، مستعينًا بالأول في تحليله لكتابات باتاي عن العرب، ويردّ على لويس برنار، مكتشفًا في الماركسية أسلوبًا جديدًا في منهجية المعرفة هو الأسلوب النقدي التحليلي. يقول شرابي: «وتعزّز ارتباطي بالأسلوب النقدي الماركسي لدى قراءتي الجديدة لفرويد في الوقت الذي أعدت فيه قراءة ماركس. ووجدتني منذ ذلك الحين أجمع بين الإتجاهين، الماركسي والفرويدي، في تحليل المجتمع العربي للخطأ الأبوي المهمن عليه»[47]. هذا مع أنه – على ما يروي لنا- لم يؤمن بالماركسية كعقيدة شاملة تفسّر التاريخ والوجود أو كايديولوجيا جزئية على صعيد عالمي[48].

(ج) ناصيف نصّار طريق الإستقلال الفلسفي

الكتاب الثاني الذي أشرف الدكتور عطية على إعداده كان مخصّصًا لقراءة نقدية لمؤلفات الدكتور ناصيف نصّار، خصوصًا لكتابيه « طريق الإستقلال الفلسفي» (1975) و»باب الحرية» (2003) شارك فيها اثنان وعشرون باحثًا ومفكرًا وأستاذًا جامعيًا من مختلف الأقطار العربية. الدكتور عطية حرّر مقدمة الكتاب (ص. 5 -11) ووضع دراسة مطوّلة تحت عنوان «مغامرة ناصيف نصّار» (ص. 15- 38). وأشير، هنا، إلى أن المقدّمة لا تقل قيمة عن الدراسة، خصوصًا أنها تكشف النقاب عن أن الدكتور نصّار يهدف في مشروعه الفلسفي إلى تحقيق نقلة نوعية في الثقافة العربية تتمثل في التحول من التفكير في إشكالية التراث وتحديات العصرإلى الإبداع الفلسفي، معتبرًا الإبداع يمثل الأصالة الحقيقية. ويعطي الدكتورعطية مثالًا للحضور الفلسفي لناصيف نصّار نجده في أعمال ندوة الجمعية الفلسفية المصرية التي عقدت في القاهرة في شهر كانون الأول/ ديسمبر 2000 عن الفلسفة العربية في مائة عام. فيميّز، هنا، بين نوعين من الحضور: الحضور الشخصي الفعلي للمشاركين في الندوة، والحضور الفلسفي لمن لم يشاركوا، وهذا الحضور الثاني هو ما يهمنا، يضيف الدكتور عطية. يقول إذا تصفحت فهرس الأعلام في هذا العمل (منشورات مركز دراسات الوحدة العربية- 2002) إتضح لك أن أكثر حضورًا هم: عبدالله العروي (26

مرّة)، عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وعبدالله شريط (25 مرّة)، محمد أركون (24 مرّة)، حسن حنفي – وكان أيضًا من المشاركين والمقرّر العام للندوة- (23 مرّة)، وناصيف نصّار (24 مرّة). أشير، هنا، إلى أن الفلاسفة الواردة أسماؤهم أعلاه هم- باستثناء نصّار- مصريون ومغاربة وأن الندوة المذكورة عُقدت في القاهرة وليس في بيروت، مثلًا.

يضيف الدكتور عطية أن القراءة الفعلية للكتاب- ككل - توضح أن الإستشهاد بنصّار جاء في حوالي (30 مرّة) وذلك على النحو التالي: خصّصت دراسة كاملة حوله قدّمها أدونيس العكرة، وكان محورًا أساسيًا في دراستين هما: السوءال الرئيسي للفلسفة العربية لمحمد أحمد عواد (الأردن)، وأزمة الفلسفة العربية بين التوفيقية والحداثة لأحمد الأمين (لبنان)، الفلسفة السياسية الإجتماعية في فكر عبدالله شريط لإسماعيل زروخي(الجزائر)، ويعتمد عليه على حمية في دراسته عن الفلسفة المدرحية.

في دراسته الرئيسية عن مغامرة ناصيف نصّار الفلسفية، يتوقف الدكتور عطية عند كتاب «باب الحرية» آخر إصدارات فيلسوف العربية في تلك الفترة (2003). ويؤكد أن مؤلفات نصّار تمتاز عن معظم الكتابات الفلسفية العربية بسمات أساسية ثلاث هي:

- الأولى عدم خضوعه للمشكلات الفلسفية التي يفرضها تاريخ الفلسفة الغربية على الفكر العربي،

- الثانية عدم تبنّيه لأطروحات المذاهب الفلسفية الرائجة في الغرب والتي يتبناها غيره من المفكرين العرب، كالوضعية والوجودية والماركسية والبنيوية[49].

- والثالثة التأكيد على ضرورة التحليل النقدي للمفاهيم وفي مقدّمتها مفهوم: الطائفية، والإيديولوجية، والأمة، والسلطة، والتعصب، والحرية، والديموقراطية، والمواطنية، والعقلانية. هذه السمات تؤسس للإستقلال الفلسفي الذي تميّز به نصّار منذ كتابه «نحو مجتمع جديد» (1975) والتي يُمكن تصنيفها، بحسب الدكتور عطية، في ستة محاور أساسية.

أولًا :من نقد الطائفية إلى الديموقراطية:

يتناول عطية، هنا، كتاب»نحو مجتمع جديد» كأساس لمقولات نصّار الفلسفية الأخرى، لا سيّما مقولته في الإستقلال الفلسفي، فيعرض لفصول الكتاب الستة، واحدًا تلو الآخر، منتهيًا إلى الإقرار بفساد الطائفية والنظام الطائفي، والحاجة إلى نظام ديموقراطي جديد.

ثانيًا :من نقد الأيديولوجية إلى النهضة العربية الثانية

تهتم هذه الفقرة من الدراسة بعرض ملخص لكتاب «طريق الإستقلال الفلسفي» بشكل خاص والكتب الأخرى المتصلة به بشكل مباشر ككتاب «الفلسفة في معركة الأيديولوجية» (1984) و«مطارحات العقل الملتزم» (1986) و«الأيديولوجية على المحك» (1994) و«في التربية والسياسة».

يتألف الكتاب من مبحثين، الأول: في معنى الإستقلال الفلسفي ويتضمن مقدمة وثلاثة فصول، والمبحث الثاني: في بداية الإستقلال الفلسفي ويتألف من ستة فصول. أما هدف المؤلف من الكتاب فهو تبيان أن النهضة الثانية التي تسعى المجتمعات العربية إلى تحقيقها، فلن تكون ممكنة إلا إذا تأسّست على استقلال فلسفي. ونظرًا لاكتشافه أن التفكير الفلسفي العربي موجود في الفكر العقائدي، توصّل إلى نتيجة تقول بإستحالة إنشاء فكر فلسفي جديد بالتغاضي عن الإيديولوجية أو تجاهلها. لذلك، كان لا بدّ لحلّ هذه الإشكالية من اتباع بعض الخطوات، فكانت المرحلة الأولى، على ما جاء في دراسة عطية، التمييز بين الإيديولوجية والفلسفة، والمرحلة الثانية كانت تحليلًا للمضمون الفلسفي الذي يقوم عليه الفكر العقائدي المؤسس على قاعدة فلسفية واضحة، والمرحلة الثالثة والأخيرة كانت وضع المنهج الواجب اتباعه لتكوين فكر عربي جديد أسماه بـ «جدلية الإستقلال الفلسفي»[50].

في كتابه « الفلسفة في معركة الأيديولوجية» يواصل نصّار ما بدأه من جهد نظري في كتابه السابق لتحديد العلاقات بين الفلسفة والايديولوجية، ويرى أن من الضروري تكوين إتجاه جديد يستوعب هذه العلاقات، بحيث أنطلاقًا منها لا يردّ الفلسفة إلى الايديولوجية ولا يفصل بينهما فصلًا تامًا، كما لا يرى مبرّرًا لرد الإيديولوجية إلى الوعي الزائف[51].

ويخلص عطية في هذه الفقرة إلى إن الكتب الأربعة تهدف إلى تحقيق ثلاثة أهداف هي:

- توكيد التمييز النظري بين الفلسفة والإيديولوجية،
- إخضاع الفكر الإيديولوجي للتحليل النقدي،
- فتح المسلك أمام حركة الإبداع الفلسفي.

ثالثًا :من الإتباع إلى الإبداع

يؤكد الفيلسوف نصّار على مفهوم الإبداع ويجعل من الإبداع أساس الحداثة الفلسفية، نافيًا أي إمكانية في الفكر العربي المعاصر للحديث عن إحياء أو تجديد أو توفيق أو إصلاح إنما عن الإبداع الفلسفي،

فالحداثة هي وليدة هذا الإبداع، وإذا لم يكن إبداع فلا حداثة، يؤكد نصار في كتابه «طريق الإستقلال الفلسفي». ويتوقف، مجددًا، عند إشكالية علاقة الفيلسوف بتاريخ الفلسفة، فيؤكد على أن الفيلسوف المبدع لا ينقطع عن تاريخ الفلسفة، وإن كان يعيش مغامرته الفلسفية وكأنها بداية مستأنفة. الفعل الفلسفي عند نصّار، يقول عطية، يستوعب ماضي الفلسفة كله أو بعضه ويتجاوزه في عملية تشكيل نفسه التي هي جزء من عملية تشكيل الحياة المجتمعية العامة[52].

رابعًا :من تارخ الفلسفة إلى العقلانية النقدية المنفتحة

يناقش عطية في هذه النقطة قضية العرب وانبعاث الفلسفة التي عرضها نصار في كتابه «مطارحات للعقل الملتزم» (1986)، فالنهضة العربية الحديثة (أو الثانية، كما يسمّيها) تبحث عن نظرة إلى العالم تنبع من ذات الأمة. الأمر الذي يبعث على التحرّر من كابوس تاريخ الفلسفة ومعالجة المشكلات التي يثيرها التاريخ الحيّ (المعيش) أمام الوعي الفلسفي.

وينطلق نصّار من «العقلانية النقدية المنفتحة» أو «الواقعية النقدية» كفرضية أولى لتأسيس فلسفة عربية معاصرة مستقلة. وتتكون» العقلانية النقدية» من العناصر التالية:

1- العقلانية التي يعتبرها نصّار الأساس والبداية في التفلسف، على حدّ ما جاء في دراسة عطية وكما يتّضح فيما كتبه نصّار عن» خصائص العقلانية الفلسفية العربية في العصور الوسطى» وهي الدراسة التي تصدّرت كتابه « التفكير والهجرة»[53].

2- النقد التحليلي للتصورات الفلسفية حيث يظهر في عناوين كثيرة من دراساته إضافة إلى استخدامه في التعامل مع المفاهيم الغامضة والملتبسة التي تؤثر في حياتنا العقلية والواقعية، كالنظام الكلّي، والتعصب، والأصولية...الخ، الأمر الذي يؤكد على الإرتباط الوثيق بين العقلانية والنقدية في أعماله.

3- النقد التحليلي للإتجاهات الفكرية الدينية والسياسية. نشير، هنا، إلى أن نقد التصورات الفلسفية، وفق نصّار، لا يبعد أن يكون شكلًا من أشكال نقد الحاضر، بقدر ما لتلك التصورات من صلة بمشكلاته وحركته[54]. أما التحليل الآخر الذي يمارسه نصّار على الإتجاهات والحركات الإجتماعية التاريخية، مثل: الأصولية، فيتعدّى مستوى المنطوق عنه إلى مستوى المسكوت عنه، ويُظهر نواحي التناقض والمبالغة والإسقاط والتشويه والإختزال في الخطاب الأصولي[55].

خامسًا :من المفاهيم والتصورات إلى الواقعية النقدية

يقدّم عطية، في هذه الفقرة، مقارنة بين «الواقعية الجدلية» و«الواقعية الموضوعية» بغرض تبيان أن ديناميكية الفكر تنفي أن تكون المعرفة مجرد انعكاس للواقع العيني في الوعي العقلي، وأن معرفة الواقع القائم تجري على نمط يتجاوز أحادية الإنعكاس أو الإسقاط، إنها تجري على نمط إعلان هذا الواقع عن نفسه وانكشافه للوعي العقلي، فالواقعية، عند نصار، تسعى إلى حلّ التعارض التقلبدي بين المذهبين: العقلي والتجريبي. فإذا كانت الوضعية تقول بأن الواقع الإجتماعي نظام متحقق ومهمة العلم تنحصر في وصف جوانب هذا النظام، أي أنها تتناول ما هو وضعي ثابت فقط. فأن الواقعية الجدلية ترى الواقع المجتمعي القائم يتحرك ومهمتها تحليل حركة هذا الواقع. رغم انطلاق تحليلاته من الواقع الإجتماعي التاريخي العربي، يسعى نصّار إلى تقديم تحليلات فلسفية للوجود الإنساني على الإطلاق. وهذا ما نودّ أن نؤكد عليه وهو ما يميزه عن أصحاب التحليلات الإجتماعية والتوجيهات الأيديولوجية العربية[56].

سادسًا :من التعصّب إلى المجتمع المدني

قضايا كثيرة أثارها الفيلسوف نصّار في مغامرته الفلسفية بدءًا من كتاب «نحو مجتمع جديد» (1975) إلى «باب الحرية» (2003)، ويستعرض عبد الحليم عطية في هذه المحطة القضايا التالية: مفهوم المجتمع المدني، ونقد التعصب، والإختلاف، والتربية المواطنية، وقضية المرأة، والنهضة العربية الثانية، والديموقراطية، والعلمانية.

1 - حول مفهوم المجتمع المدني:على الرغم من المساهمات العديدة التي تقدّمها العلوم لتوضيح صورة المجتمع المدني، يرى نصّار أن هذه المساهمات، على أهميتها، تبقى بحاجة إلى مفهوم أساسي للمجتمع المدني. هذا المفهوم بطبيعته نظري لا تُعطيه إلا الفلسفة ([57]. ويتحدّث نصّار عن وسائل لتحقيق المجتمع المدني أهمها: التربية المدنية، وتحرير السوق من حيث هي مجال للإنتاج والإستهلاك والتبادل.

2- في نقد التعصّب: وضع الدكتور نصّار عددًا من الدراسات في نقد التعصب، في أشكاله المختلفة، توزّعت في كتابيه: مطارحات للعقل الملتزم، والتفكير والهجرة. وفي مراجعته لمفهوم التعصّب عند دعاته ومنظريه، يسعى نصّار إلى تأكيد عنصر المغالاة في هذا المفهوم، داعيًا إلى مراجعة التعصّب وفق نظرة نقدية تضع كل وجهة خاصة في نطاقها الصحيح بالنسبة إلى المفهوم العام للتعصب.

3- في الإختلاف: يعتبر الدكتور عطية أن نصّار لايتبنّ «الإختلاف» ولا «الوحدة»، فمنطقه الجدلي

يؤكد على تداخلها. ويُضيف أنه ليس مفكرا فرديًا على النمط" الليبرالي، لكنه مفكر الإنسان في المجتمع، فالمجتمع الإنساني وحدة حياة ومصير، وهذا المجتمع لا يُبنى على الإختلاف، بل هو مجتمع يتنفس بالإختلاف ويتحرّك بالإختلاف ويشق طريقه بالإختلاف. ومن هنا، فالإختلاف هو قانون إيقاع الحياة والمجتمع الوطني الديموقراطي[58].

4 - في التربية المواطنية: «في التربية والسياسة»[59] هو عنوان الكتاب الذي خصّصه الدكتور نصّار لبحث مشكلة التربية من الزوايا التالية: كيف يمكن تنوير المواطن وتفتيح ذهنه ومشاعره على حقيقته من حيث أنه عضو في دولة؟ متى يُصبح الفرد في الدول العربية، مواطنًا؟ وكيف السبيل إلى تجذير التزام الطبقة الحاكمة وطنيًا وديموقراطيًا، باعتبار أن التربية المواطنية أكثر التصاقًا بالسياسة من غيرها؟. والخلاصة عند نصّار أن التربية –كوسيلة لتحقيق الديموقراطية- يجب تأسيسها على فلسفة إنسانية هي فلسفة التربية.

5 - قضية المرأة: يرتكز نصّار إلى دساتير الدول العربية ليقدّم قراءة عن وضع المرأة ساعيًا إلى إظهار نقطتين: الأولى هي مدى الإتفاق والإختلاف بين هذه الدساتير في النظر إلى المرأة وحقوقها، والثانية معنى التصورات النظرية الكامنة في أحكام الدساتير حول المرأة. وعلى هذا الأساس، يقسّم سائر الدساتير العربية في تحديد النظرة إلى المرأة وحقوقها وواجباتها إلى ثلاث فئات هي: التقليدية والتقدمية والتوافقية. ويلاحظ أن العلاقات بين الرجل والمرأة قد خرجت من حالة الركود التي استمرّت لقرون خلت ودخلت عالم الحركة المضطربة والتحويلات النوعية[60].

6- النهضة العربية الثانية والديموقراطية: النهضة العربية الثانية تعبير استخدمه الكتور نصّار، لأول مرّة، في محاضرة بهذا العنوان ألقاها في الجامعة الأميركية في بيروت، في شهر شباط/ فبراير 1997. وقد تناولها لاحقًا في عدد من كتبه، لاسيّما «التفكير والهجرة» و«باب الحرية». وهو لا يتصور نهضة حضارية ما لم تتأسس على الحرية وعلى قدرتها على معالجة أسئلة الهوية والدولة والتاريخ بروح جديدة، وهذا هو طريق الفلسفة. ويُحدّد عدة خطوات لتحقيق هذه النهضة هي:

- ضرورة التخلي عن النظرإلى أزمة العرب الراهنة من الزاوية الأيديولوجية،
- ضرورة الإلتجاء نحو الفلسفة لمعالجة القضايا الكبرى التي تنطوي عليها هذه الأزمة،
- ضرورة اتباع منهج صحيح لممارسة الفلسفة على النحو الذي يقتضيه التطلع إلى نهضة عربية ثانية في

إطار التطور الحضاري الذي يشمل العالم[61].

نخلص من هذه القراءة التي قدّمها الدكتور عطية لقضية الإستقلال الفلسفي عند ناصيف نصّارإلى التأكيد على ضرورة الربط بين الديموقراطية والعلمانية في فكر نصّار الفلسفي، فالدفاع عن الفلسفة الديموقراطية يكون دفاعاً ناقصًا أو مبتورًا إذا أسقط من الحساب قضية العلمانية. هكذا نفهم دفاعه القوي عن الحرية والإستقلال الفلسفي والمواطنية والديموقراطية.

الهوامش

(1) عطية، أحمد عبد الحليم « مفهوم التطور عند أنطون سعاده»، مجلة اتجاه، العدد 15، السنة الثالثة، شتاء 1999- 2000، ص.ص.(311- 325).

(2) عطية، أحمد عبد الحليم» الفلسفة في الفكر القومي الإجتماعي– دراسة في صيرورة الأفكار»، في كتاب: راهنية الدولة القومية، مؤسسة سعاده للثقافة، الطبعة الأولى، بيروت 2006، ص. ص.(287- 300).

(3) عطية، مجلة اتجاه، المرجع المذكور، ص 311.

(4) المرجع نفسه، ص 311.

(5) المرجع نفسه، ص 312.

(6) المرجع نفسه، ص 312.

(7) المرجع نفسه، ص 313.

(8) المرجع نفسه، ص 312.

(9) المرجع نفسه، ص 313. أيضًا، سعاده: نشوء الأمم، بيروت 1976، المقدّمة، ص 14.

(10) المرجع نفسه، ص 313. أيضًا، سعاده: نشوء الأمم، المرجع المذكور، ص 13.

(11) المرجع نفسه، ص 314.

(12) المرجع نفسه، ص 315. أيضًا، نشوؤ الأمم، ص 22.

(13) المرجع نفسه، ص 315. أيضًا، نشوؤ الأمم، ص 22.

(14) نشوؤ الأمم، المرجع المذكور، ص 36.

(15) مجلة اتجاه، المرجع نفسه، ص 316. أيضًا، نشوؤ الأمم، المرجع المذكور، ص 38.

(16) المرجع نفسه، ص 316. أيضًا، نشؤ الأمم، ص 37.

(17) المرجع نفسه، ص 318. أيضًا، نشؤ الأمم، ص 58.

(18) المرجع نفسه، ص 318. أيضًا، نشؤ الأمم، ص 58.

(19) نشؤ الأمم، المرجع المذكور، ص 146-147.

(20) نشؤ الأمم، ص 70.

(21) اتجاه، المرجع المذكور، ص 319. أيضًا، نشؤ الأمم، ص 71.

(22) اتجاه، المرجع نفسه، ص 319. أيضًا، تشؤ الأمم، ص 82.

(23) اتجاه، المرجع نفسه، ص 319.

(24) نشؤ الأمم، ص 85،83.

(25) المرجع نفسه، ص 74.

(26) سعاده: مختارات في القومية الإجتماعية، دار فكر، بيروت 1993، ص150، 151.

(27) سعاده: الآثار الكاملة، الجزء 10(كتابات 1942)، ص 30.

(28) المرجع نفسه، ص 30.

(29) سعاده: الأعمال الكاملة، المجلد 5، بيروت 2001، ص 208.

(30) عطية، أحمد عبد الحليم: راهنية الدولة القومية، المرجع المذكور، ص. ص(287- 300).

(31) المرجع نفسه، ص 288.

(32) المرجع نفسه، ص 288.

(33) المرجع نفسه، ص 288.

(34) سعاده: الأعمال الكاملة، المجلد 3، بيروت 2001، ص.ص (259-264).

(35) ضاهر، عادل:» المجتمع والإنسان: دراسة في فلسفة أنطون سعاده الإجتماعية»، منشورات مجلة مواقف، بيروت 1980.

(36) دراسة إلى» المؤتمر الفلسفي العربي الثاني»، عمان، 1988.

(37) أنظر كتاب « المجتمع والإنسان»، فرات للنشر، بيروت 2006، ص.ص (9-36).

(39) محاضرة ألقيت في نادي متخرجي الجامعة الأميركية، بيروت، 1 حزيران 2006.

(40) عطية، أحمد عبد الحليم: راهنية الدولة القومية الإجتماعية، المرجع المذكور، ص 299.

(41) عطية، أحمد عبد الحليم (إعداد وتقديم): نقد المجتمع الأبوي: قراءات في أعمال هشام شرابي، الطبة الأولى، القاهرة 2003.

(42) المرجع نفسه، 353.

(43) المرجع نفسه، ص 361.

(44) شرابي، هشام: أزمة المثقفين العرب، دار نلسن، بيروت 2002، ص.ص(101- 110.)

(45) المرجع نفسه، ص(73- 81).

(46) المرجع نفسه، ص(73- 74).

(47) شرابي، هشام: صور الماضي، دار نلسن، بيروت 1993، ص 33.

(48) عطية: نقد المجتمع الأبوي، المرجع المذكور، ص 358.

(49) عطية: (إعداد وتقديم): قراءات نقدية في فكر ناصيف نصّار الفلسفي (لا تاريخ)، ص 15.

(50) المرجع نفسف، ص 20.

(51) المرجع نفسه، ص 21.

(52) المرجع نفسه، ص 23.

(53) نصّار، ناصيف: التفكير والهجرة، دار النهار، الطبعة الأولى، بيروت 1997.

(54) نصّار، ناصيف: مطارحات للعقل الملتزم، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت 1986، ص. 9

(55) نصّار، التفكير والهجرة، المرجع المذكور، ص 258.

(56) عطية: قراءات نقدية... ص 28.

(57) نصّار، راجع « حول مفهوم المجتمع المدني» في « التفكير والهجرة»، ص(195-203)

(58) عطية: قراءات نقدية... ص 31.

(59) نصّار، ناصبف: في التربية والسباسة، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت 2000.

(60) نصّار: التفكير والهجرة، المرجع المذكور،ص 220.

(61) عطية: قراءات نقدية... ص 36.

عبد الستار الراوي

(1)

كل مشتغل في الفلسفة وباحث في علومها، أينما كان في الوطن العربي في مشرقه أم في مغربه، يعرف فتى الفلسفة أحمد عطية، ويدرك طبيعة جهده، ومستوى إنجازه، وسيجد الفلسفيون بإنتظارهم زادا ومعادا، وبابا مشرعا وطريقا منبسطا، ومكانا وسيعا على مأدبة أحمد عبد الحليم، وسيقرأ إسمه في أوراق مجلته، طبقا لميزان صرفي محكم، فقد حاول أن يكون عادلا في التقديم والبسط والتقويم، فأعطى لكل ذي حق حقه، كل حسب جهده وطاقته ووعيه، ودوره وحضوره، وموقعه على خارطة الفكر العربي في الازمنة الحديثة، وفي اللحظة الفلسفية الراهنة، عبرسلم متدرج إرتفاعا وإنخفاضا، للاسماء صانعة المتون الفلسفية الغث منها والسمين، تنتظم في سلسلة طويلة الحلقات، تبتدئ بالتراث القديم مرورا بالعصر الوسيط، والحديث وصولا إلى النهضة العربية الأولى، وإتصالا بالفكر المعاصر، من الجدليات الكلامية إلى القراءات النقدية الفاحصة، ومن عوالم التصوف وتجلياته الروحية ومواجيده الذوقية إلى المقولات الوجودية، ومن الميتافيزيقا المتعالية إلى الواقعية الصلبة، ومن الذائقة الفنية ومدارسها الجمالية الى نظرية التحسين والتقبيح الإعتزالية، ومن فوكو إلى واصل بن عطاء، ومن شرابي إلى الالوسي، ومن حنفي إلى سيد قطب، ومن سارتر إلى بدوي، ومن الغزالي إلى ديكارت ومنه إلى طه حسين، ومن افلاطون الى الفارابي عبورا إلى القديس أوغسطين وإبن طفيل وويلز ومدني صالح، ومن نسخ الافكار ومحاكاة النماذج، إلى إبداع المناهج، وإبتكار الرؤى، ومن الإتباع الى الاستقلال، ومن العزلة إلى العيش سويا.

وتتسع هموم دائرة التعليقات والذيول والشروح والحواشي، والمتداول والتقليدي، والمألوف، إنتقالا للتعديل والتشذيب والتهذيب، صعودا تاليا بالإضافة والتحسين والتطوير وإرتقاء إلى الإبداع والخلق والابتكار، وقد سعى عطية عبر هذه المراحل الزمنية والحلقات المعرفية سعى بجهده الدؤوب وبسالته العنيدة، أن يضع عالم الفلسفة في كل دار وأمام كل قارئ، وفي قلب محبي الحكمة ومريدي الحقيقة وأصدقاء الإنسان. وأن يودع (أوراق فلسفية) في مكتبات الباحثين من التلاميذ والمعلمين الكبار.

وصمم أن يغالب السهو، ويقاوم الغفلة، فلا ينسى أحدا أو يتجاوز إسما من الاجيال المتعاقبة؛ السابقة

واللاحقة، الموتى والاحياء في شرق الوطن العربي ومغربه، كان حريصا على تمام قائمة الحضور، ليلتئم الجميع على مائدته المعرفية، وقد أنزل الرواد والبناة الأوائل، خير منزل، وأكرم وفادتهم، وفي مقدمتهم كوكبة المعلمين والأساتذة المؤسسيين بما يليق ومقاماتهم العلمية.

هذا الباحث إبن البلد العريق، الذي أسهم في تصميم بانوراما الفلسفة العربية بجميع عناصرها في الزمان والمكان والخواص، الذي أثرى بنصوصه المكتبة الفلسفية، بعد أن إستعاد الشذرات المتناثرة والوقائع الغائبة، فأزاح الظلال البيروقراطية المتعسفة عن الكثير من الافكار الشجاعة والكتابات المنسية، فأظهر قيمتها الابداعية وأثرها في ذاكرة الازمنة، وماتتميز به من الجدة والابتكار، وسلط الضوء على كائنات مجهولة كرست حياتها بإيثار كامل في البحث عن مدينة العرب الآتية، مدينة العقل والحرية والمستقبل، عبر مشاريعها النهضوية الوحدوية، وكانت تأملات أحمد عطية تحمل وجع الحاضر وهويلقي بأسئلته المعذبة في مراجعاته النقدية للفكر القومي الاشتراكي، محاولا الوصول إلى السببية العربية في إنهيار الحلم العربي، وتطويق التجربة الناصرية الرائدة، وإجهاض منجزاتها التاريخية، والتي تعد أحدى السببيات الاصيلة التي جعلت من مشروع (أوراق فلسفية) منبرا عربيا، يتخطى الاطار القطري والاقليمي، لتندرج على صفحاته تجارب وإنشغالات ورؤى وهموم مفكري ومبدعي أمتنا، وهم يواصلون البحث عن كيفية بناء مشروع المستقبل وشروط النهضة المرتقبة.

بهذا الوعي العلمي النضر شيد عطية مشروعه الوحدوي: (أوراق فلسفية)، لتكون جسرا مكينا ومديدا يتحدى التجزئة ويناهض التقسيم والمباعدة، يتواصل من خلاله مفكرو وفلاسفة الأمة، في حوار فكري يؤسس لوعي خلاق يدرك ببصيرة الواقع المشتبك بالاحتلال والمقاومة، ضرورة تعميق منطق المشروع الوحدوي النهضوي في الفكر والعمل ومداومة البحث عن شروطه النظرية والكشف عن آليات عمله، وعلى هذا النحو ضمت أوراق فلسفية إلى أسرتها المعرفية جناحي الوطن العربي في عموم الاقطار وبين الجامعات العربية. فكانت المجلة عدا كونها رسالة تنوير مفتوحة أمام الباحثين العرب، فإنها أيضا تعد اليوم واحدة من الوسائل العلمية الراقية في الحوار المتبادل بين أبناء الامة من تطوان الى الخليج، وعلى صفحات المجلة ذاتها واصل عطية مهمة البداية الجادة للحوار الحضاري، بين الغرب والعرب، ولم يسع الرجل من مشروعه الرائد إبتغاء جاه أو تحصيل منفعة، أو حيازة مكافأة، فضل أن يتحمل لوحده المشاق ومسؤولية النصوص، فيعيد للنص ماهيته، فيشذب ويهذب، ليعيد بناء الصوت والصورة معا.

(2)

مثلما جلب عقل الشمال إلى الجنوب أو صعد بتراثنا العربي القديم والمعاصر إليه، فأنه أدرك ضرورة الحوار، بين الشرق والغرب، وأهمية إستمرار التواصل بين المناهج والرؤى والافكار يطل فيها الفكر العربي على المشهد الآخر، ويتعرف على إهتماماته أعلام الفكر الفلسفي ومدارس وتيارات الآخر الغربي، في مرايا متقابلة، يتجاور على سطحها المنزلق الناعم، الجمال والقبح، الوسامة والدمامة، الضوء والظلال، الصوت والصدى، فيها بؤرتها:

المقعر والمجسم، الأصيل والدخيل، المهشم والمرمم، وفيها صورة:

الهائل الجثة المنتفخ الاوداج متورد الخدين، والهزيل، الواهن، المتلاشي، وفي زوايا المرايا القصية كان عطية يقتفي خط النور الماضي جهة أسئلة المستقبل.

حاول عطية الذي أوجعت فؤاده أيام حزيران العربية في سيناء، والقدس، والجولان، قرر أن يكون البحث عن السببية الحقيقية وراء هزيمتنا الكبرى أمام العدو الصهيوني، أحد أبرز إنشغالاته الفلسفية.

(3)

الهزيمة التي أجهضت مشروع التحرير والنهضة وأزهقت أرواح جنودنا الذين تناثروا تحت رايات الحلم العذب والاماني الجميلة، كانوا يقرؤن ليلة الخامس من حزيران بكائية الاندلس، وليلة سقوط غرناطة، هوى الكتاب من يد تلميذ الثانوية أحمد عبد الحليم الذي كان غارقا بمشهد الدم العزيز وبوصايا الشهداء. الدهشة إعتصرت عقل فتانا، إنسرب بين مسامات الكون، وكاد أن يتلاشى في زحمة الافكار، وجنون واقعة القدس، وسقوط هضاب الجولان، والتيه الدامي في الصحراء، أخفقت شمس اليوم التالي في بث الضوء، وإنحسر ماء الانهار العربية الاخرى، إلا ساقية الدم، المنحدرة من تل الشهداء ومن جبل الشيخ الذي ناءت بإزائه الأمهات الطاهرات على درب الآلام بين المحيط والخليج العربي.

من ذا يمنح التلميذ التائه في ميدان التحرير، أو ميدان الاحزان معنى الذات، العقل، الوطن، الوحدة الكبرى؟!!

من ذا يدرك في تلك اللحظة معنى التيه والجزع، وسقوط الحلم تحت أقدام المحتل الصهيوني؟!

(4)

بإجتهاده المفعم بالأمل ومتابعاته الدؤوبة، وعقله النقدي، وإيمانه العميق بالغد، أيقن عطية أن هزيمة 1967 رغم وقعها الكارثي وشدة إيلامها، لم تكن تعني أو تشكل في أيّ من صفحاتها المأساوية إلا جانبا أحاديّ الوجه من جوانب معضلة مركبة، تتعدى أسبابها الشأن الفني العسكري، والتعبوي، وتتجاوز حقيقتها ميزان القوى والجاهزية القتالية. كما أنها ليست إلا بداية رحلة شاقة ومريرة، إذ واجه العقل العربي المعاصر لاول مرة في تاريخه الحديث حقيقته وجها لوجه، فرأى بأن مجمل منجزه العلمي، كان في جزء كبير منه نمطيا وذاتيا، وهيكلا عائما في فضاء متعال، لاظل له على الحياة، في منأى قصيّ عن المجتمع غريبا عليه، وأن عليه أن يعيد قراءة نفسه، ليحاول مجددا التعرف عليها، لعله يلتقط بداية السؤال بحثا عن هويته وذاته، وماذا يريد؟!

وماذا بوسعه أن يفعل؟! ومن أين يبدأ؟!

كانت أسئلة لحظة الهزيمة تنتقل كما العدوى من جيل لجيل، تتواصل فيها الجهود تنقيبا وحفرا هائمة بين تياري (القوة) و(الإرادة) ومنها خرج العقل العربي بخارطة فكرية مركبة من المفاهيم والمدركات المتقابلة:

العقل – الوحي

الإبداع – الامتثال

الإبتكار - المحاكاة

الحاضر - والماضي

الحداثة – والتراث

وشمل البحث البقاع البعيدة والزوايا الميتة، وكانت الدراسات ولاتزال تغذ الخطى في عرض منظومات من العلل والدواعي والاسباب التي يرى أصحابها بأنها وراء إنهيار الخامس من حزيران، وتنوعت المناهج المعرفية بين التعليل والتحليل والتبرير.

وثمة كتابات جريئة حاولت أن تشق جلدة السؤال لتنتقل من (الآخر) إلى (الذات) من الحديقة الخلفية إلى حجرات البيت العربي نفسه.

وكانت قضية الوصول إلى السبب الكافي شبيهة بمن يحاول الإمساك بالضوء براحة اليد..

حمل المصري العربي عطية ومعه الفتية من جيله والسابقين عليه وجع الأسئلة، وقف على أطلال الفجيعة متأملا الهزيمة المعلقة على صدر الوطن الجريح، أدرك بأن ماهو قائم ليس سوى (المعلول) وعليه فإن البحث يتطلب الذهاب الى ماقبل النتيجة المتعينة والماثلة أمامنا، فشرع العمل طبقا لتحليلاته النقدية من إستقصاء السببية التي أحدثت المسافة الفراغية الهائلة الإتساع بين: العقل والواقع، الأماني والحقائق، العلم والتاريخ، حقيقة الماضي ومرارة الحاضر، وحتمية المستقبل.

الأنا والآخر (الجنوب والشمال)، ومن غير إكتشاف آماد وطبيعة المنطقة المجهولة سيكون من العبث الحديث عن المستقبل، وكانت البداية الاقتراب من طبيعة الصراع بين الازمنة النفسية، الممثلة في التراث والحداثة، مزودا نفسه برؤيتين تبدوان متناقضتين، في الزمان والمكان، متكاملتين معرفيا، فلا يمكن أن نؤسس للحداثة في فراغات تجريدية عمياء، كما لايمكن أن نقيم عمارتنا الفكرية المنشودة على أسس اللحظة الراهنة، مالم نستكشف ونقف على حقيقة الصفحة الاخرى، وبغير ذلك فإننا نضع خطوتنا في محاوي العدم.

لذلك كانت مرحلة إحياء التراث، ومراجعة متونه، وتحديد وتشخيص عناصر إشراقاته وأسباب تراجعاته، تمثل مرحلة إستكشاف أولية، أعقبها خط نقدي، تنوعت فيه المناهج والرؤى في المراجعة والمقارنة والفحص والتقويم. للوقوف على طبيعة التراث المعرفية ومستوياتها الموضوعية.

(5)

الدراسات المتخصصة التي أعدها الباحث عطية عن العديد من أعلام الفلسفة والمفكرين العرب، هي بمثابة عمارة معرفية، تضم بجدارة صوت الحرية لكل الاجيال الفلسفية، من الغائبين الذين طواهم الردى ومن العقول المثابرة التي لاتزال تواصل المضي في بحوثها حتى النهاية، وسوف يجد الآتون من أزمنة المستقبل بأن الفتى عطية أودع لهم تراثا خصبا غنيا، وموسوعة من الافكار والرؤى والمشاريع توثق واحدة من مراحل تاريخنا القومي، أنجز مشهدها في كل الاتجاهات تحت سماء أمة مشتتة وثقافة تابعة وإنتلجسيا هائمة وقيادات خائبة تعيش أسوأ حلقات تاريخها من إحتلال العراق وسقوط عاصمة النهضة العربية في قبضة العدو الامريكي الى الاقتتال المخجل بين ضفتي الجرح الفلسطيني، تحت وطأة التردي والظلمة والبكاء على أطلال المشروع الوحدوي، يتصل كما الجسر أوله بآخره، لن يكابدوا في العبور الى ضفة الازمنة الاخرى.

ترى من بمقدوره أن يلم بأعمال وأهمية الإنجاز المعرفي لهذا الرجل الذي أحببناه جميعا؟!

6. التجربة الفلسفية؛ التأسيس :

كان أحمد عبد الحليم في صيف (1967) تلميذا في الصف الثاني الثانوي، مزودا بالامل كله يرقب مع جيله أن تدق الاجراس بالنصر، فيما جاء خبر الفاجعة العربية الكبرى، تحت وطأة صدمة حزيران (يونيه) حاول أن يبحث عن معادل نفسي، حيال الهوة العمياء جرب تلميذ الثانوية الجريح، العمل السياسي في صفحته الواعدة فإنضم إلى منظمة الشباب، وعمل زمنا في صفوفها، واستمر هذا الوضع حتى دخول الجامعة، حيث بدأ الوعي الوطني والوعي القومي والوعي العلمي يتبلور، وكان الخيار بين أقسام متعددة داخل كلية الآداب، حيث مررنا في العام الدراسي الأول بدراسة عامة لكل الأقسام، وابتداءا من العام الثاني كان اختيار الفلسفة. ونتيجة لقراءاته النقدية المعمقة لمفكرينا العرب وضع أمامنا الملاحظات المنهجية التالية:

المرحلة الأولى:

يرى عطية أن خطابا مصريا فلسفيا معاصرا بدأ يتبلور في النصف الثاني من القرن العشرين، كان أكثر إرتباطا بمتطلبات الحاضر منه بتاريخ الفلسفة، بدأ لدى الطبقة الثانية من طبقات الفكر الفلسفي المصري، قادها كوكبة فذة من المغامرين من بينهم:

على سامي النشار المنقب في التراث والمنشغل في البحث عن منهج جديد، الذي تبدت نتائجه في صياغته المبدعة لمناهج البحث عند مفكري الإسلام.

وعلى خط التأصيل الفلسفي تجئ عقلانية محمد على أبو ريان المتمثلة في جدليته الذهبية، التي سعى من خلالها إلى فض المنازعة بين إفراط النزعات السلفية وتفريط التيار اللادري، فأقام مصالحة عقلانية بين الفكريات المبدعة والنص الديني، وإنتهى إلى إحكام الصلة بين العروبة والاسلام، في إطار رؤيته المستقبلية للوطن العربي والعالم الاسلامي، وعد النضال من أجل الوحدة شرطا للتقدم.

ويأتي عثمان أمين، الذي وصفه عطية بأنه من بناة الفكر الفلسفي المصري المعاصر، والذي كون رعيلا مرموقا من الباحثين والدارسين، وزود المكتبة العربية بزاد وفير من الكتب والبحوث. وضرب للجيل الحالي مثالا بأن تخصصه في الفلسفة الحديثة، لايمنع بل يوجب النظر في فكرنا العربي الاسلامي، ومن هنا كانت (محاولات فلسفية) والنظر في تاريخ الفلسفة (الرواقية) فاتاح له هذا المنظور الانساني، صياغة

محاولته الفلسفية التي ابتكرها وأطلق عليها (الجوانية)، التي إهتدى إليها بعد إطالة النظر في أمور النفس، ومتابعة التأمل في بطون الكتب. وهي فلسفة تحاول أن ترى الأشخاص والأشياء رؤية روحية، لتنظر إلى المخبر ولا تقف عند المظهر، وهي تحاول أن تزاوج بين الذات والموضوع تجمع العقل والقلب، وأن تؤلف بين النظر والعلم، وتدعو في سير الفكر وسلوك الحياة إلى خلوص النية، واستواء السر والعلن، ومجانبة الرياء والتظاهر، وتعتد في تربية الشخصية وتهذيب النفس بالقدوة الحسنة والمثل الطيب، اعتقادا منه أن تأثير الأفعال أشد وقعا من تأثير الأقوال.

وخرج من المدرسة ذاتها يحي هويدي الذي تتلمذ عليه جيل كبير هو الجيل الذي ينتمي إليه أحمد عطية الذي سعى بدوره إلى إيجاد نظرة فلسفية ذاتية مستقلة عن تاريخ الفلسفة من جهة، وعن فلسفات العصر السائدة في العالم الغربي من جهة أخرى، فإختار لنفسه طريقا ثالثا عرف بـ (الفلسفة الواقعية الجديدة) التي تتيح للروح والعقائد مكانا في بنائها النظري.الى جوار هذا الإختيار.

وكان هناك تجربة محمود أمين العالم الذي تبنى المادية الجدلية التي قرأ في ضوئها الواقع، وكان له مواقف نظرية وعملية إنطلاقا من هذه الفلسفة التي بقي يدافع عنها بصدق وحرارة إلى آخر شوط في حياته، رغم تحولاتها الى ماركسيات القرن العشرين، تناول موقفه منها عبر دراسته النقدية الأولى (ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود).

ومن التجارب الفلسفية الاخرى تجربة حسن حنفي التي أثارت جدلا حادا سلبا وإيجابا بين مختلف التيارات والمذاهب في الفكر والمجتمع والتي توقف عندها عطية لحاول نقد النقد، ببيان مالها وماعليها، وتحديد قيمتها المعرفية على خارطة فكرنا العربي المعاصر.

ويرى عطية بأن هؤلاء وجدوا في مناهج تفكير أصحاب هذه الفلسفات مايمكن أن يسهم في تشكيل فكر فلسفي، مثلما ساعد عمل أرسطو على إقامة عقلانية إسلامية لدى من شرحوا فلسفته في الثقافة العربية، نحو تأكيد بدوي على الذاتية وزكي نجيب محمود على العلم والحرية، والحبابي الذي طرح تبيئة الفلسفة الشخصانية في ثقافتنا المعاصرة.

المرحلة الثانية:

وتمثل هذه المرحلة نسقا ثنائي البعد سعى بها جيل تال لتقديم قراءة فلسفية للتراث العربي الاسلامي تحت مسميات: التراث والتجديد، التراث والثورة، النزعات المادية في الفكر العربي، وغيرها. وقد إحتدم

الجدل وكان لابد أن يختدم حول قضية: الاصالة والمعاصرة، بين الرفض والإستجابة، عبر عنها موقفان:

الأول: وجه نقدا شديدا لاصحاب النزعة الترقيعية بإستخدام الفينومينولوجيا والماركسية، والبنيوية في دراسة التراث العربي، أي التصنيع الميكانيكي الموهوم.

الثاني: كان موقفه إيجابيا على النقيض من الاول، إذ إعتبر محاولات التراثيين مشاريع للفكر العربي المعاصر.

ويرى عطية بأن ثمة صلات قربى بين توجهات هذه المشاريع وبين الأسس التي وضعها الرواد السابقون عليهم، رغم ما نجده من إنكار أصحابها لهذه الصلات، فالمقارنة مثلا بين التراث والتجديد والرؤى الذاتية وبين الدعوة للوجودية العربية أو بين تكوين العقل العربي وتجديد الفكر العربي مع الوضع في الاعتبار الفترة التاريخية التي قدمت فيها المحاولات التأسيسية الأولى والجهود التالية لدى أصحاب جيل المشاريع.

المرحلة الثالثة:

نشأت محاولات لإعادة عرض المذاهب الفلسفية الغربية من خلال الفكر الفلسفي القديم والمعاصر، حتى يكون للاولى أكبر قدر ممكن من الإنتشار والإتساع أو العمق التاريخي المطلوب.فظهرت في هذا الجيل عدة كتابات حول:

- تأصيل للإنسانية، والوجودية في الفكر العربي (عبد الرحمن بدوي). الماركسية العربية (عبدالله العروي). المثالية المعتدلة (توفيق الطويل). الشخصانية الإسلامية (الحبابي).

ويكتفي البعض الآخر بتطبيق المنهج الغربي في التراث العربي، مثل: المنهج التحليلي زكي نجيب محمود. المنهج الظاهرياتي أدونيس.المنهج المادي الجدلي: تيزيني، العظم، حسين مروة، محمود أمين العالم.المنهج الجواني عثمان أمين.

ومن ثم يتم إنتزاع مذهب أو منهج من بيئته (الغربية) التي نشأ فيها، ثم محاولة تكييفه وإسقاطه على التراث القديم، لينتقي منه مايتفق معه ويترك مايختلف، وفي كلتا الحالتين، هو رد الكل إلى أحد أجزائه سواء كان في التراث الغربي أو في تراثنا القديم.

مرحلة التجاوز:

وإن كانت هذه المراحل الفائتة تتداخل زمنيا مع محاولات تقديم أعمال رصينة كبرى لقراءة الفكر العربي

أو الدعوة للفلسفات الغربية الوجودية والوضعية وغيرها، فهي تختلف إختلافا واضحا في كونها تقدم قراءات متعددة المصادر، متنوعة الأصول، متفتحة على التيارات الفلسفية المختلفة، في إطار رؤية تأسيسية لاتزعم تقديم نسق فلسفي متكامل (مشروع فكري) وربما أقصى ماتسعى إليه هو طرح محاولات بديلة لكل من التراث العربي الذي توقف إبداعه عندنا، والفلسفات الغربية التي مازالت تمارس نقدا يتجاوز النسقية والمذهبية، التي مال اليها رواد المرحلتين السابقتين محاولين الانطلاق منها والتأسيس عليها.

ويذكر عطية في هذا السياق جهود بعض الباحثين العرب، من أمثال: ناصيف نصار من لبنان. عبدالكبير الخطيبي من المغرب.هشام شرابي من فلسطين.فتحي التريكي من تونس.محمد أركون من الجزائر.

رغم الاختلافات فيما بينهم، فقد عمل هؤلاء الوصول إلى: الإستقلال الفلسفي. النقد المزدوج. النقد الحضاري. العيش سويا.

يحاول كل واحد من هؤلاء على طريقته تأسيس وإبداع نظرة نقدية جديدة للتراث وللفكر الغربي، ونقد النزعات الكلية والشمولية والتأكيد على الحداثة وما بعدها.

ويقول أحمد عبد الحليم: من الممكن إضافة أسماء أخرى مع التأكيد على التباين بينهما مثل: مطاع صفدي، على حرب، أومليل، عبدالسلام بنعبد العالي. نصر حامد..

هؤلاء الذين قدم عطية عدة دراسات عن الكثيرين منهم بصرف النظر عن اختلاف منطلقاتهم النظرية، هم في رأيه السعاة الى إبداع حداثة عربية في الفلسفة بوصفها حارسة المدينة.تحول الاهتمام السابق إلى اهتمام بالفكر العربي المعاصر، كما يتمثل في كتابات أهل الفلسفة، والتي تدور معظمها حول قضايا الأمة والواقع العربي والقضايا الاجتماعية المختلفة، وفي مقدمتها قضايا المشاركة، والهوية، والاختلاف، والعلمانية، والأصولية، والقومية، وتمثل ذلك في محاولات أحمد عطية المتواصلة لتأسيس عمل جماعي يصدر عددًا من الدراسات حول المفكرين العرب المعاصرين؛ حيث بدأ تجربة الكتب الجماعية حول:

عبدالرحمن بدوي، محمود أمين العالم، حسن حنفي، عبد الوهاب المسيري.. لينتقل بعد ذلك الى إسهامات المفكرين العرب في المشرق من أمثال: هشام شرابي والمجتمع الأبوي، ناصيف نصار والاستقلال الفلسفي. تلتها إصدار مجموعة كتب جماعية أخرى خصصت لعدد من المفكرين تحت عناوين: أومليل والفكر السياسي العربي المعاصر، عبدالوهاب بوحدية وسياسة الثقافة، فتحي التريكي والعيش سويا..

ويؤمن أحمد عبد الحليم بأن روح فريق العمل الواحد في الفلسفة، والمساهمات المشتركة للباحثين العرب، تجربة وحدوية أثبتت حتى الآن قيمة إنجازها العلمي، هو المشروع الذي يتعين تطويره والاستمرار فيه.

1. التراثي المعاصر

أولا: حفرياته الاركولوجية والتاريخية في التراث الفلسفي والعلمي عند العرب في نزوله إلى الأسس العميقة والإمساك بالجذور الأولى، ليرسم خرائط التصنيف الفلسفيية للعلوم العربية في أبعادها الإبستمولوجية والإكسيولوجية والإنطولوجية، ويواصل إنشغالاته بالتراث العلمي في عقد الثمانينيات والنصف الاول من العقد التاسع في توثيق الجهد التصنيفي العظيم الذي نهض بمسؤوليته المحققون الاوائل والمعاصرون في دائرة معرفية تضم الطرفين معا، الامام الغزالي، الفيلسوف المصري على بن رضوان، إبن تومرت الاندلسي والقلصادي الاب جورج قنواتي، وأسهم في عدد من الملتقيات التي عقدت في أنحاء الوطن العربي، والمعنية بمعطيات الحضارة العربية الاسلامية المتنوعة حيث تناول في دراساته جوانب عدة من بينها؛ العلوم البيبليوغرافيا والمكتبات تأسيسا وتصنيفا وتوثيقا، مرورا بالعلوم الصرفة والتجريبية والتطبيقية، من الرياضيات والفيزياء والميكانيكا إلى العلوم الطبية، وقدم في هذه المرحلة من مسيرته العلمية مايزيد على عشرة بحوث إختتمها عام 1996 في دراسته الأصيلة (ميتافيزيقا العلم العربي الاسلامي) التي عرضها في مؤتمر التراث العلمي العربي، الذي أقامه وأشرف عليه المجلس الاعلى للثقافة في القاهرة.

2. تأسيس الفلسفة الأكاديمية:

أجرى قراءة تاريخية لنقطة البداية الفلسفية في مصر تعد الأولى من نوعها من حيث سعتها وأهميتها بوصفها الاساس الموضوعي الذي مهد أمامه مواصلة بناء المشهد الفلسفي في مصر في مرحلة لاحقة، حاول في قراءته أن يكتشف منطق العلاقات الداخلية بين بين الفكر والواقع، وقد بدأها بالدرس الفلسفي في الجامعة الاهلية القديمة الذي يعتبر الاداة المعرفية المنظمة في مناهجه ومواده ومضامينه، ومنه إنطلق إلى الآفاق الاكاديمية فيبناء وتطوير الفلسفة مادة ومنهجا، على يد جيل الرواد الاوائل من الاساتذة المصريين والمنتدبين من الجامعات الاوربية، وقد كشف لنا في هذا العمل عن غزارة الانتاج العلمي ورصانة نتائجه، وتنوع موضوعاته مما لم يجر طرقها من قبل في دراسة تراث الفلسفة والتصوف الاسلامي، والشئ المهم في أعمال هؤلاء الرواد أنهم عملوا على تدشين الحداثة بإعادة ربط نتاجهم الفلسفي بالعصر.

3. المعلمون :

أولا: كان عطية بارا بمعلميه، ليس لمجرد إعادة الإعتبار لأسماء الرواد الأوائل مؤسسي الأكاديمية الفلسفية في مصر والوطن العربي، أو لدورها التكويني في الثقافة الفلسفية في مصر والوطن العربي، لأنه كان يدرك بأن الامر يتعدى هذه المهام رغم أهميتها، ويتجاوزه إرتقاء إلى اللحظة الفلسفية في تاريخ الافكار،المتعينة في معنى البدايات الشجاعة لهذا الجيل الذي كان صادقا في جهده، متفانيا في إجتهاده حريصا على نشر رسالته النهضوية، التي تتكامل حلقاتها في المفاهيم والمنهج والرؤية والغايات عبر الضرورات الاساسية التي دعا إليها المعلمون عبر الدرس والبحث والكتاب:

الضرورة الأولى؛ التخلي عن النتائج القبلية والاحكام المسبقة.

الضرورة الثانية؛ تحديث أدوات التفلسف.

الضرورة الثالثة؛ ابتكار الأفكار.

الضرورة الرابعة؛ علم وفن صياغة السؤال الفلسفي.

ماذا نريد ؟!

وتحتم هذه الضرورات الأربع مكابدة:

1- الاعتماد على النفس، والإكتفاء الذاتي خلقا وابداعا.

2- النقد المزدوج أو ثنائية الحوار، مع الذات، ومع الاخر.

3- الإهتداء الى (الهوية) فكان السؤال الملح لدى الرواد هو: من نحن؟!

ثانيا: عطية الذي بادر إلى تشكيل اللوحة الغائبة، لم يبدأ مهمته الكبرى بالحداثة، أو مابعدها، أو ماوراء هما، بل وجد أن لامعنى لاي بناء ينعزل عن مقدمات التأسيس، إيمانا منه بأن التواصل الفكري بين ماهو قائم وبين ماكان، سواء كان واضحا أم خفيا سيظل حاضرا في حوار الاجيال، كما هو الحال الان، بين عصرنا وبين المستقبل.

ثالثا: المعلمون هم الذين تولوا حراسة المدينة، فما كانت الاجيال الصاعدة ومنها جيل اليوم الذي وجد بين يديه زادا وفيرا، وآيات بينات تحض الآتين على مواصلة الطريق، فقد وجدت الطالعون من عقد الخمسينيات وماتلاه أن الرواد لم يدخروا وقتا ولا جهدا في بيان قضايا الفلسفة الكبرى، وهم يعيدون تدبر

معضلاتها.

رابعا: وقد حظي عطية بشرف التعلم والإفادة والإعتبار من زكريا إبراهيم الذي كان حضوره في حياة عطية الجامعية مؤثرا وقويا، وهو يصغي إلى آرائه في قضايا العقل الشائكة عبرسلسلة من المشكلات الفلسفية، الفن، الحياة، الاخلاق، الفلسفة، البنية، الحرية، الإنسان، حفزته هذه القضايا على تجاوز المعطيات الميكانيكية المباشرة، والبحث في الينابيع الأولى التي صدرت عنها، وقد خرج من هذه التجربة الاولية برؤية نقدية مقارنة تخطت الاشكال المتناظرة والمتساوية، إلى منطق جدلي يكشف عن أسباب المفارقة في المفاهيم ومديات التقاطع في المواقف والاتجاهات.

وعثمان أمين في محاولاته الفلسفية الذي قرأ عليه الفلسفة الحديثة، ونهل من علم توفيق الطويل، الذي كانت مادة الأخلاق والقيم تنساب من فؤاده قبل أن ينطق بها لسانه، ونجد في الدراسات الأخلاقية العشر التي قدمها عطية رجعا بعيدا أو ظلالا من أصداء المعلم الذي تتلمذ عليه في مادة الأخلاق والقيم. وقد أورثته عبقرية أميرة مطر في الجماليات وقراءاته لتشكيلات الضوء والالوان والظلال، أن يغامر في دراسة الفنون، ليخرج إلينا بعد حين برصيد إبداعي مدهش من الدراسات الاصيلة.

وفي دراسته الجامعية الاولية إلتقى حسن حنفي وتعرف على فكره عن قرب، بعد أن درس عليه في السنة الثانية نماذج من الفلسفة الوسيطة (المسيحية) وسيصبح محط إهتمامه في القراءة والبحث، وقد أفرد له مكانا في لوحته الفلسفية. وعلى المقعد الدراسي أتيحت لعطية في السنة التمهيدية للماجستير فرصة التعلم الوقور على إبراهيم بيومي مدكور، شيخ الفلسفة الإسلامية، وعلى المعلم المنهجي الدكتور زكي نجيب محمود فتعلم من الاول قواعد الموضوعية الصارمة، ومنهجيته الدقيقة في نقد وفحص النص، واستنباط الافكار في الفلسفة وعلم الكلام، وأخذ عن محمود وصاياه المعرفية في تدقيق المفاهيم، وتوقير التجربة العلمية، والدفاع عن نسبية المعرفة. ولم ينس مقولة معلمه الشهيرة الواثقة التي خرج منها من حصاد العمر والسنين وهي: (إن ماتقدم به الغرب يمكن أن نتقدم به نحن).

وشغف حبا بإسلوب ورقة أبي الوفا التفتازاني، الذي يرى فيه عطية معلما بإمتياز في مهارة علمية حاذقة، تمكن الرجل الصوفي صاحب السجادة التفتازانية أن يمنح الفلسفة معيارها الدقيق وأن يقدم التصوف بأحواله ومقاماته، بنقاء فريد. وهو يعرج بأشواقه الصوفية متساميا إلى ماوراء الرتابة والصخب.

خامسا: تمكن باجتهاده ومثابرته وبفضل أستاذه يحيى هويدي (الذي أشرف على رسالتيَّ؛ الماجستير

والدكتوراه) أن يقف على قدميه باحثا جريئا، منذ أن إختار البحث عن (القيم في الواقعية الجديدة) في إطروحته العلمية الأولى وبنات التوق المفعم بالحماسة وروح المغامرة ولج عالم فيورباخ، في الدكتوراه دارسا (مفهوم الطبيعة والإنسان) واختيار هذين الموضوعين، هو في صميمه، توجه ناحية (النزعة الإنسانية في الفلسفة) فالإنسان هو المبدأ الأساسي في كل فلسفة فيورباخ. وقد منحه إختياره لهذا الضرب الصعب من المعرفة، الصلابة في تحمل مشاق العمل والرصانة في البحث.

4. القيم والأخلاقيات:

هذا الشغف المضني في ملاحقة البدايات، وإستعادة الومضة الأولى، أو الشرارة السحرية، وهو يغذ السير في الطرقات الوعرة من السهول الخفيضة إلى المفازات العالية، فقد أرقه مبحث القيم ويتذكر معلمه القدير توفيق الطويل وجهده المثابر لتأسيس مشروعه في علم الاخلاق، قطع عطية مشوارا مديدا في بناء مباحث الفكر الاخلاقي، الذي سعى إلى تجديده عبر رؤيته الفاحصة مقارنة ونقدا، وقد لفت نظرنا إلى حقيقة في غاية الأهمية، فبعد أن يجري معالجاته للاثر الارسطي على كتابات الكندي والفارابي ويحيى بن عدي والعامري وإبن سينا وإبن رشد، ويواصل دراسته بالوقوف عند الاخلاق الحديثة لدي كل من ديكارت وهيجل، لينتقل بعد ذلك إلى جينالوجيا نيتشه بوصفها واحدة من أبرز مصادر مابعد الحداثة مع هيدجر، والذي كان له تأثيره الكبير على تيارات الفكر الفلسفي المعاصر، بدءا من الوجودية وفلسفات الحياة وإتصالا بما بعد الحداثة، ولاينتهي دور نيتشة عند هذا الحد، بل عمل على تجاوز الميتافيزيقا، تأسيسا لما بعد الحداثة.

بعد أن يعرض ويحلل ناقدا ومقارنا يلقي عطية السؤال الحائر، هل ثمة موضع أو اهتمام للاخلاق النظرية في الفكر المعاصر، في عصر مابعد الحداثة؟

- الأخلاق الاجتماعية فى الفكر العربى المعاصر.
- الأخلاق القرآنية فى الفكر العربى المعاصر.
- الأخلاق الهيجلية، المجلة الفلسفية العربية.
- توفيق الطويل ودراسات القيم فى العربية.
- الأخلاق إلى نيقوماخوس فى الفلسفة العربية الإسلامية.
- الأخلاق عند ابن سينا.

5.الاستشراق والمستشرقون:

أفرد احمد عطية جزء من إهتماته لبحث الإستشراق وبعض أعلامه، وكانت غايته في دراساته هي تحديد مدى موضوعية التجارب الاستشراقية في التحرر من الافكار القبلية والاحكام المسبقة التي كان يتعلق بها البعض من هؤلاء والتي تتمركز حول الذات، ولتصحيح الزعم بأن الفلسفة الوحيدة الجديرة بهذا الاسم هي تلك التي نشأت في اليونان وإزدهرت في أوربا، وعرفت بهويتها الغربية، ومن هنا كان سعي بعض الباحثين والفلاسفة في العالم الثالث لتصحيح هذا التمركز حول الذات، وتحديد حقيقة الفلسفة الغربية، من خلال الفلسفة المقارنة وبيان إسهام الحضارات والثقافات المختلفة، وان الفلسفة الغربية ليست هي النمط والشكل الوحيد في التراث العربي في الفلسفة والتصوف، وقد كتب في هذا حقل الدراسات الاستشراقية ثماني دراسات خص هنري كوربان بإثنين منها.

قراءة في سيرة وأعمال الدكتور عطية

جمال مفرح

حين تلقيت الدعوة للمشاركة في الكتاب التكريمي لأخي العزيز الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، لقيت نفسي أستجيب، فوريا وعفويا للدعوة. لكنني بمجرد أن شرعت في الكتابة حتى شعرت بالارتباك والاضطراب؛ لأن الرجل أجزل العطاء، فقد ألف، ودرّس، وحاضر، وكتب، وترجم، وأشرف، وكوّن. كتب في الأخلاق، والجمال، والقيم، وألف في الفكرين العربي والغربي، وترجم لفويرباخ، وقضى سنين طويلة في إصدار وتحسين مجلته «أوراق فلسفية» حتى أصبحت على ما هي عليه الآن من جمال في التنسيق والتبويب.

سأبدأ حديثي من علاقتي الشخصية به. لقد تعرفت عليه، لأول مرة، في الجزائر خلال حضوره لأحد الملتقيات بالجزائر العاصمة، وكان ذلك في نهاية التسعينيات في القرن الماضي. ومنذ ذلك الوقت لم تنقطع صلتي به، بل كانت تتوثق يوما بعد يوم. ولا عجب في ذلك، فصداقته محببة، وأحاديثه شائقة، وصدره يتحمل الآخرين في صبر وجلد، وبذلك استطاع أن يكسب الكثير من الأصدقاء في العالم العربي.

مشاركته في الملتقيات الجزائرية لم تكن تقتصر على إلقاء المحاضرات؛ فقد كان يربط الصلات بالأساتذة ويتعقب إنتاجهم، ولا يتعالى على الطلبة، بل يقبل عليهم ويستقبلهم بحماس شديد. وكان يعتني بالأساتذة الذين يذهبون إلى مصر في إطار تربصات أو ملتقيات، وظل يقدم لهم هذه الخدمات لمدة سنين ولا يزال. كان يستقبلنا في مصر، ويفتح لنا أبواب بيته بأريحية وكرم، ويخصص لنا وقته، ويرعانا مثل أهله كأننا تربطه بنا صلة رحم، وهو يفعل ذلك بكل سعادة وترحيب.

لم تكن الجزائر هي البلد الوحيد الذي جمعني بالدكتور أحمد عبد الحليم عطية، فلقد سعدت بلقائه في مصر أيضا خلال ندوات الجمعية الفلسفية المصرية التي كانت تقام في شهر ديسمبر من كل سنة. وقد نعمت في تلك الندوات بأخوة الأساتذة المصريين والعرب؛ حيث أتيحت لي الفرصة في الجمعية للتعرف على أغلب المفكرين العرب البارزين، ومنهم حسن حنفي، وطيب تيزيني، ونصر حامد أبو زيد، وعبد الوهاب بوحدية...الخ. وفضلا عن ذلك فقد أتيحت لي فرص سعيدة، من خلال الندوات التي كانت تقيمها جمعية «الفكر العربي المعاصر» التي يرأسها الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، للالتقاء بالأسماء الراسخة في الفكر العربي كعلي أومليل، وأحمد ماضي، وأدونيس العكرة، وكمال عبد اللطيف، وأميرة حلمي مطر،

وعلي الكبسي، وسالم يفوت...الخ. ومن المعلوم أن للدكتور أحمد عبد العليم عطية الفضل، من خلال جمعيته أو من خلال مؤلفاته العديدة، في ظهور الكثير من الأعمال التي تعرّف بالمفكرين العرب المعاصرين. لقد أسهم إسهاما متميزا في تقديم رموز الثقافة العربية من أمثال: هشام شرابي، ونصيف نصار، وعلي أومليل، وحسن حنفي، وعبد الرحمن بدوي، وعبد الوهاب المسيري، وعبد الوهاب بوحدية، وفتحي التريكي، وغيرهم، سواء في كتب مستقلة أو في محاور من مجلته. وهذا التقديم لنخبة المفكرين العرب يجعلنا نصفه بأنه «ذاكرة الفلسفة العربية المعاصرة»، فقد جعل الفلسفة العربية المعاصرة، بفضل توحيده لجهود الباحثين، ميسرة لأكبر قدر ممكن من الدارسين والقراء. وبالفعل فقد أعد، بإشرافه، كتبًا تذكارية عن عبد الرحمن بدوي ومحمود العالم وحسن حنفي وعبدالوهاب بوحدية، ونظم ندوة دولية دارت أعمالها حول علي أومليل، وأخرى حول أعمال حسن حنفي، وأشرف على الكثير من الأعمال التي قدمت دراسات متميزة عن عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي، ونصيف نصار، وهشام شرابي، وغيرهم.

هذا، وأتيحت لي الفرصة، أيضا، للالتقاء بالدكتور أحمد عبد الحليم عطية في تونس خلال الملتقيات التي شاركنا فيها، والتي عقدتها الجمعية الفلسفية التونسية، والمعهد العالي للعلوم الإنسانية، والجمعية التونسية للإنشائية والجمالية. وإذا كنت في الجزائر ومصر قد تعرفت على أعماله المخصصة للفكر العربي، فإنني في تونس تعرفت على أعماله المخصصة للفكر الأوربي: هيجل، ونيتشه، وسارتر، وميرلوبونتي.

هذا عن سيرته وعلاقتي الشخصية بالدكتور أحمد عبد الحليم عطية. أما عن أعماله الفكرية، فإنه يمكننا، إذا رجعنا إليها أن نصنفها في ثلاث مجموعات.

1- الدراسات: وهي الأهم، وتضم الدراسات الفلسفية والأخلاقية وأعلام الفلسفة.

2- المؤلفات التعليمية: وتشمل الدروس المخصصة للطلبة، والمقدمة للملتقيات.

3- الترجمات: وتشمل تقديم النصوص الفلسفية إلى العربية.

بالنسبة للترجمات، فقد ترجم الدكتور أحمد عبد الحليم عطية إلى العربية كتاب «أصل الدين»، وقد قدم تلك الترجمة في إطار تقديمه لفويرباخ إلى العربية باعتباره صاحب «فلسفة المستقبل».وكذلك كتاب وولش عن «الأخلاق الهيجلية».

أما بالنسبة للمؤلفات التعليمية، فقد تضمنت أعلام الفلسفة ومدارسها كالفلسفة اليونانية، والفلسفة الحديثة، وفلسفة الأخلاق، وغيرها. وإضافة إلى المؤلفات التعليمية هناك المؤلفات العلمية، وهي التي ألقاها

في الملتقيات والندوات العلمية. والدكتور أحمد عبد الحليم عطية كثير السفر، يشارك في أغلب الملتقيات الفكرية والفلسفية، ويلبي كل الدعوات التي توجه إليه من الجامعات والجمعيات بما توفر له من وقت وإمكانيات وحماسة للفلسفة.

سنتوقف، في هذا الإطار، عند اثنتين من محاضراته كنت حضرتهما، أولاهما هي تلك التي كان عنوانها «هيجل في الفكر العربي المعاصر»، التي ألقاها في الملتقى الدولي حول «هيجل» الذي نظمته الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية سنة 2007، وفيها يرى عطية أن هيجل شق طريقه للثقافة العربية مبكرا على مراحل متعددة، وعبر توجهات متنوعة منذ بدايات القرن العشرين، وربما قبله بقليل. كما يرى أن كيفية استقبال هيجل في العربية تختلف عن غيرها؛ ذلك لأن هيجل جمع التراث الفلسفي السابق عليه، وأسس الفلسفات المعاصرة. ومن هنا فقد قرأ في العربية انطلاقا من رؤى كثيرة مختلفة؛ فقد تناول المفكرون العرب المعاصرون هيجل ضمن وعلى ضوء الفلسفات المعاصرة (هوسرل، هيدجر، كوجيف، هيبوليت) فتعددت القراءات وتعددت صور هيجل في فكرنا وثقافتنا، ولذلك يمكننا، حسب عطية، التمييز بين عدة طرق في التعامل مع صاحب الفينومينولوجيا في الكتابات العربية؛ الأولى هي طريقة العرض التحليلي الوافي الشامل الذي يلم بكل فلسفته كما في أعمال زكريا إبراهيم «هيجل أو المثالية المطلقة»، وعبد الفتاح الديدي «فلسفة هيجل»، وكتاب عبد الرحمن بدوي عنه في عدة مجلدات، وكل من يعقوب ولد القاسم، ووائل غالي شكري، وغيرهم. والطريقة الثانية هي القراءة والتأويل التي نجدها لدى غير واحد من الأساتذة العرب، كقراءة شارل مالك الذي قدم لنا هيجل كيركجارديا من خلال رؤية نقدية لفلسفته باعتبارها حلولية زائفة، وقراءة عبد السلام بنعبد العالي، وفتحي المسكيني، ونور الدين الشابي.

وبالنسبة لعطية فإن عام 1970، الذكرى المئوية الثانية لميلاد هيجل يمثل مرحلة هامة في الدراسات الهيجيلية العربية، خاصة في مصر. ورغم حضور فلسفة هيجل قبل وبعد هذا التاريخ في العربية إلا أن هذا العام شهد ما يشبه الطفرة في الاهتمام به بظهور مجموعة من الدراسات عنه مثل: الدراسة المتميزة لزكريا إبراهيم عن «هيجل أو المثالية المطلقة»، والترجمة المتميزة لفؤاد زكريا لكتاب هربرت ماركيوز عنه «العقل والثورة» وكتاب عبد الفتاح الديدي «فلسفة هيجل»، ومجموعات دراسات كتبها حسن حنفي. وأعطى عطية مساحة واسعة من دراسته للجهد الكبير الذي بذله إمام عبد الفتاح إمام في مجال الدراسات الهيجيلية العربية، حيث ترجم له الكثير من النصوص، وأصدر العديد من الدراسات عنه.

هذا، وأما المحاضرة الثانية التي استمعت إليها فهي تلك التي ألقاها في الملتقى الدولي حول «نيتشه وعصرنا» الذي نظمه المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس 2008. قدم الدكتور عطية، في جلسة الافتتاح، محاضرته التي كانت بعنوان «نيتشه في الفكر العربي المعاصر»، أو في الفكر المصري تحديدا، حاول فيها الكشف عن الأسباب التي دفعت بالمفكرين العرب التوجه نحو نيتشه، وتساءل فيها إذا كان المفكرون العرب اكتفوا بمهمة شرح فلسفة نيتشه أم أنهم طوعوا أفكاره لخدمة قضاياهم؟

لقد اقتضى هذا السؤال من عطية الوقوف على صورة نيتشه في الثقافة العربية منذ التعرف عليه في بدايات القرن العشرين وحتى آخر ما كتبه عنه بدوي؛ أي المنتصف الثاني من القرن العشرين.

كان فرح أنطون، في نظر عطية، هو أول من بدأ التعريف بفلسفة نيتشه، ثم توالت الكتابة عنه وخاصة خلال الحرب العالمية الأولى. ومن الذين تسربت إليهم أفكار نيتشه وأثرت فيهم شخصيته يذكر عطية أسماء إدوارد منسي الذي تناول علاقة نيتشه بالموسيقار فجنر وعلاقته بلوسالومي، وحبيب جاماتي الذي عرض «جنون نيتشه»، ومحمد فهمي الذي ترجم (أغنية الليل) من (هكذا تكلم زرادشت)، وسلامة موسى الذي خصص عدة دراسات عنه توضح الاهتمام الكبير به، وأحمد أمين الذي عرض «السوبرمان» أو «الإنسان الكامل»، وعبد الحليم سالم الذي كتب عدة دراسات حول نيتشه، والعقاد الذي قدم دراسات قارن فيها بين نيتشه والمتنبي، وإبراهيم المصري الذي كتب عن «إرادة القوة وسطوة الحب»، وكامل زهيري الذي كتب عن نيتشه والعدم، وغيرهم من الكتاب وأساتذة الجامعة.

بعد القراءة السريعة لبعض ما كتب عن نيتشه في العربية، يسجل عطية ثلاث ملاحظات خرج بها من قراءته: تتمثل الأولى في غلبة التناول الأدبي على الكتابات السابقة، حيث مثل كتاب (هكذا تكلم زرادشت) الاهتمام الأساسي لدى معظم من كتب عن نيتشه، وتتمثل الملاحظة الثانية، وهي ملاحظة مهمة في نظر عطية، في محاولة تلك الكتابات رد نيتشه إلى حظيرة الدين، وتفسير إلحاده بإيمان عميق مستتر. وتتمثل الملاحظة الثالثة في حقيقة الهدف من وراء تقديم نيتشه إلى العربية، حيث تبين للمحاضر أن ما قام به نيتشه من تجديد للأفكار ودعوة للتقدم كان مهما بالنسبة للكتاب العرب في رقي العقول ونهضة الشرق، ولذلك استدعي نيتشه إلى الفكر العربي ليقوم بدور المحفز على الثورة.

بعد هذه الملاحظات يأتي حديث عطية عن عبد الرحمن بدوي. ويبدو أن العرض السابق كان مجرد تمهيد للحديث عن «نيتشه العرب». وهو يعترف أن دراسة بدوي عن «نيتشه» هي التي مارست أقوى

تأثير بعد كتابات عدة عن الفيلسوف الألماني. والذي ظهر له، بعد استعراضه للكتاب، أنه جاء ليعبر عن توجهات بدوي السياسية وعن انتمائه السياسي لحزب (مصر الفتاة). فهو إذن كتاب سياسي بالدرجة الأولى. وعطية محق في ذلك، فقد تبين لنا من خلال دراسة قمنا بها عن «دور نيتشه عند دعاة التقدم العرب» أن غالبية المفكرين العرب اتخذوا نيتشه ذريعة تمكنهم من عرض أفكارهم السياسية وإقامة الأسس لآرائهم الفلسفية.

نأتي الآن إلى الدراسات؛ التي لا نجد فيها خطا فكريا واحدا أو مسارا واحدا، وإنما نجد تشعبات. فالدكتور أحمد عبد الحليم عطية تارة مؤرخ للفلسفة، وتارة ثانية هو مصنف، وتارة ثالثة هو مؤلف. أما الصفات الغالبة على أعماله ودراساته، فأولها اتجاهه نحو الحداثة والولع بالفكر الغربي المعاصر وغياب الدراسات الإسلامية، وثانيها خلو الهدف منها؛ أي أنها لم تكتب ضمن مشروع فلسفي كلي. وقد يكون سبب ذلك هو عدم ارتباطه بمذهب من المذاهب الفلسفية أو التيارات السياسية والاجتماعية، مما ساعده على الكتابة بكل حرية.

تعبر دراساته عن موقف حضاري يتجاوز حدود الثقافة العربية أو المحلية؛ فقد كتب تحت تأثير نيتشه، وهيجل، وديكارت، وسارتر، لأن مصير الفلسفة العربية مرتبط أوثق ارتباط بهؤلاء الفلاسفة وغيرهم. ونستطيع أن نلاحظ هذا الأمر على وجه الخصوص، في كتابه «ما بعد الحداثة والاختلاف» 2005، وهو مجموعة دراسات فلسفية تناول فيها موضوعات تشغل الفكر الفلسفي الحديث، وتعرض من خلالها لتيارات الفلسفة المعاصرة الحية في الغرب من أبواب «غير مطروقة» حسب المؤلف.

في هذا الكتاب وفي القسم الأول منه يتناول قراءة فلاسفة ما بعد الحداثة للفلسفة الكانطية رغم أن ما بعد الحداثة لا ترد إلى كانط وإنما إلى نيتشه وهيدجر. والدراسة لم تشمل كل الذين ينضوون داخل هذا التيار المتشعب والمتسع، وإنما اقتصرت على أربعة فلاسفة فقط هم: جيل دولوز، وميشال فوكو، وجاك دريدا، وجان فرانسوا ليوتار، وهم الذين شكلت فلسفة كانط جزء أساسيا من فلسفاتهم.

وبالفعل، فقد كان حضور فلسفة كانط واضحا في أعمال دولوز الخاصة بتاريخ الفلسفة، إذ خصص له دراسة مستقلة هي «فلسفة كانط النقدية» بيّن فيها تطور النقد عنده، بالإضافة إلى تناوله مع القطب المقابل له، أي نيتشه، في كتابه «نيتشه والفلسفة». أما ميشال فوكو فقد خصص لكانط دراسة خاصة وبيّن الدور الذي قام به صاحب الفلسفة النقدية في تحليله للمعرفة والسلطة، ووضح جوانب هامة في

دراسته «كانط والثورة» في نصوص كانطية لم يُلتفت إليها في تاريخ الفلسفة. كما خصص له جاك دريدا دراسة مستقلة، وخصص له جان فرانسوا ليوتار أكثر من دراسة أساسية، فقد كتب عنه على التوالي «الحماسة أو النقد الكانطي للتاريخ»، و«الاختلاف، دروس في تحليل الجليل».

هذا، والسؤال الذي شغل المؤلف، الذي يمكن أن نعده نيتشويا، وسعى إلى مناقشته على امتداد صفحات دراسته هو أي الجوانب في فلسفة كانط توقف أمامها فلاسفة الحداثة؟ والذي تبين له هو أن النقد كان الأساس الذي شغلهم ودارت أبحاثهم حوله بحيث اكتشفوا فيه جذور الاختلاف بين مجالات قوى العقل المختلفة.

الدراسة الثانية في هذا الكتاب المهم هي عن نيتشه، وعنوانها «نيتشه... جنيالوجيا القيم»، وهي تنطلق من فرضية أساسية تتمثل في أن فلسفة نيتشه بأكملها محاولة من أجل إعادة تقييم القيم أو قلب القيم.

إذا كان المؤلف، في الدراسة الأولى، قد بيّن القيمة التي يحتلها كانط في الفكر المعاصر بسبب فلسفته النقدية، فإنه في الدراسة الثانية سعى إلى بيان الرأي المخالف لدى نيتشه الذي كان يرى أن كانط لم يقم بالنقد الحقيقي، لأنه لم يعرف كيف يطرح مشكلته باصطلاحات القيم، بينما فلسفة القيم، حسب دولوز، هي، كما يصورها نيتشه، الانجاز الحقيقي للنقد.

ويتناول المؤلف في دراسته كيفية إنجاز نيتشه للمهمة التي نهض بها، وكيف تطورت في مؤلفاته المختلفة. وفي هذا المجال يستشهد المؤلف بآراء العديد من الفلاسفة ليبين العنصر النوعي، أي القيمة، في فلسفة نيتشه، ومنهم على وجه الخصوص أوجين فنك؛ الذي يرى أنه لا يمكن أن نحذف القيمة من فلسفة نيتشه دون أن نحذف فلسفته بكاملها. كما يتناول المؤلف تفاصيل تطور القيمة عند نيتشه من خلال مؤلفاته المختلفة، ويرى في النهاية أن كتاب «إرادة القوة» هو التعبير الكامل والأخير لفلسفة نيتشه القيمية.

إن الذي يمكننا قوله بخصوص هذه الدراسة القيّمة عن فلسفة القيمة عند نيتشه إنها محكمة، لكن صاحبها اكتفى بالتوقف أمام القيمة الأخلاقية فقط، وكنا نتمنى لو تحرى عن بقية القيم الأخرى كالقيم الجمالية أو السياسية أو غيرها على الرغم من أن القيمة الأخلاقية تظل هي القيمة الأساسية لدى نيتشه.

الدراسة الثالثة في الكتاب المذكور تعرض فيها الدكتور أحمد عبد الحليم عطية «لجاك دريدا والفكر العربي المعاصر»، وفيها استعرض الأسماء العربية المختلفة التي كتبت عن دريدا أو طبقت أفكاره، أو واصلت تعميق إستراتيجيته مثل:محمد أركون، وعبد الكبير الخطيبي، وعبد السلام بنعبد العالي، وفتحي

التريكي، وعبد العزيز بن عرفة، ومطاع الصفدي، وهاشم صالح، وكاظم جهاد، وعلي حرب، ونور الدين أفاية... وغيرهم.

يبدأ المؤلف بحثه بمناقشة قضية الاختلاف عند فيلسوف التفكيك، وكيف استخدمها الخطيبي للتعامل مع كثير من المشكلات المطموسة في ثقافتنا العربية. والذي يتبين له من خلال متابعته لمناداة الخطيبي بفكر الاختلاف ومتابعته لدريدا وبيان أهميته في دراسة ثقافتنا أن فكر الخطيبي هو بشكل أساسي سؤال عن الهوية والاختلاف، وهو فكر يريد للسؤال أن يمتد إلى كل الميادين.وما بدأه الخطيبي يتابعه، في نظر المؤلف، زميله عبد السلام بنعبد العالي، الذي كان من أكثر الداعين إلى فلسفة الاختلاف حماسة وعمقا، والذي لم يكن التفكيك عنده نقدا لنصوص الفلسفة ولا تحليلا لها، وإنما إستراتيجية.

إن دريدا حاضر أيضا في كتابات نور الدين أفاية الذي انشغل بفكر الاختلاف والتعدد، وكذلك على أومليل الذي تبنى، مثله مثل فتحي التريكي، خطاب الاختلاف والتنوع. إننا لا نريد أن نسترسل مع بقية الأسماء التي ذكرها ودرسها المؤلف لأن القائمة الطويلة، لكننا نود أن نشير إلى مسألة هامة أثارها المؤلف في نهاية دراسته وهي أنه على الرغم من تنوع الاهتمام العربي بدريدا إلا أن أغلب المحاولات العربية كان يحيل بعضها إلى بعض، حيث يحيل عبد السلام بنعبد العالي ونور الدين أفاية إلى الخطيبي، وهاشم صالح إلى أركون، وجميل قاسم ومحمد على الكبسي إلى مطاع صفدي، وكل من على حرب وعبد العزيز بن عرفة إلى السابقين عليهما.

هذا، وأما الدراسة الرابعة فقد خصصها المؤلف لـ»ريكور والهرمينوطيقا الظاهرياتية»، وفيها عرض لتطور هيرمينوطيقا ريكور موضحا في سياق تناوله المصادر والمؤثرات التي نهل منها وأخذ عنها ريكور.

ويختم المؤلف كتابه بدراسة عن «الأخلاق في عصر ما بعد الحداثة»، والأخلاق كما نعلم هي مجال تخصص الدكتور أحمد عبد الحليم عطية الأول وبامتياز، فقد ألف فيها أكثر من كتاب ونشر حولها أكثر من دراسة. والسؤال الذي حاول أن يجيب عليه، وهو سؤال نيتشوي: كيف يمكن، في عالم توقف عن الرجوع إلى غايات وفقد كل أساس إلهي عن تقديم صياغة للأخلاق النظرية، أن نشكل مفاهيم ومبادئ قيمية جديدة؟ وكيف نبتكر أخلاقا نظرية جديدة؟

يقدم لنا المؤلف مجموعة من الأجوبة على هذا السؤال، أولها أن الفكر الأخلاقي المعاصر لا ينفصل انفصالا تاما عن المبادئ الأخلاقية التقليدية، فهو يعيد النظر فيها ويشكلها من جديد على أسس تتفق مع

مشكلات واقعنا. وبالتالي فإن عالمنا المعاصر لم ينقطع عن المبادئ الأخلاقية التقليدية. وبمعنى آخر، لا توجد قطيعة بين الأخلاق المعاصرة وأصولها، وثانيها أنه إذا كانت الأخلاق والأخلاق النظرية غير دينية، وإذا لم تؤسس الأخلاق على مبدأ متعال، فإن كلام الله يتجلى منقوشا في وجه القريب. وهكذا فإن الأخلاق النظرية، عند ليفيناس مثلا، تستند على تجربة الآخر. بالإضافة إلى ذلك هناك أجوبة أخرى عديدة ترى أن الأخلاق المعاصرة تظل تستند على المبادئ الأخلاقية القديمة كمبدأ الجهد والقوة عند نيتشه، ومبدأ الواقع عند سبينوزا، ومبدأ المسؤولية لدى يوناس، ومبدأ الحرية والمساواة لدى روسو، ومبدأ الإنصاف لدى رولز. يتضح من دراسة الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، في الأخير، أن إبداع الأخلاق النظرية أو التطبيقية يقتضي تجديد مبادئ قديمة، وهي مبادئ حاضرة أحيانا في الديانات والأخلاق التقليدية. إلا أن هذا لا يعني، في نظر المؤلف، أن الأخلاق النظرية المعاصرة تقتصر على إعادة إقامة مفهومات أو قضايا قديمة، أو أنها عاجزة، على هذا النحو، عن إضافة شيء إلى الماضي، بل هي تتخطاها وتندفع في مخاطرة لا محدودة. وبمعنى آخر يمكننا، حسب المؤلف، القول إن ذاكرة التقاليد تنصهر في مغامرة الأخلاق النظرية الجديدة.

هذه بعض الجوانب من سيرة وفكر الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، وهي جوانب تعكس عقلية طموحة وجسورة، وتعكس نهما لدى صاحبها لا يشبع إلى الحياة، وكأنه يريد، مثل نيتشه أن يرى ثانية كل الأشياء، كما كانت وكما هي الآن ومدى الأبد.

قراءة القراءة

ماهر عبد المحسن

تمهيد:

إن المتتبع لكتابات المفكر العربي أحمد عبد الحليم عطية يلحظ اهتماما متزايدا ومزدوجا بكل من «الأنا» و«الآخر»، الفكر العربي ونظيره الغربي. وإذا كان مثل هذا الاهتمام يأتي بوصفه واحدا من مظاهر التجلي الهامة للفكر العربي المعاصر والتي تنصب في عمومها على قضية «الأصالة والمعاصرة» ومحاولة تقديم إجابة لسؤال النهضة الملح الذي تم طرحه في بداية الألفية الثانية، ولم يحسم حتى الآن. إلا أن جهود عبد الحليم عطية في هذا المجال لا تعد بأي حال من الأحوال تكرارا أو إعادة لما سبق وإن ردده السابقون عليه، بالرغم من اعتماده الكبير على إنتاجهم.

ذلك أنه قد اختط لنفسه طريقا مختلفا لا ينحاز فيه للأنا أو الآخر ولا يحاول أن يعثر على صيغة ثالثة توفيقية بينهما لكنه ينطلق من لحظة دينامية فريدة يلتقي فيها«الأنا» بـ«الآخر» وليرهص بما يمكن أن نسميه «الفيمتو فلسفة» أو «الفيمتو تفكير»[*]، حيث يهتم برصد حركة الفكر وصيرورته من « الأنا» إلى «الآخر» ومن «الآخر» إلى «الأنا».

عطية والفكر العربي المعاصر:

ويكشف هذا التوجه- فيما نرى- عن إيمان عبد الحليم عطية- بعكس الكثيرون ممن سبقوه-بوجود فكر وفلسفة عربية معاصرة منجزة بالفعل، ومن ثم فإنه لا ينشغل بالبحث عن شروط الإبداع أو محاولة تلمس الطريق الذي ينبغي أن يتوجه إليه العقل العربي، قدر اهتمامه بدراسة هذا المنجز وتوصيفه وتحليله.

وبالرغم من أن مثل هذا التأويل لفكر عبد الحليم عطية يبدو متعارضا مع ما صرح به هو نفسه في أكثر من مناسبة، خاصة في تصديره لكتابه «الديكارتية في الفكر العربي المعاصر»، حيث يقول« إن اصطلاح الفكر العربي المعاصر لا يطلق على كيان ثابت محدد بالفعل تمت صياغة الأطر العامة التي تحدده والذي يدور حولها... إن الفكر العربي المعاصر في سبيله للتكوين فهو يسعى للتحديد والاكتمال» [1]. إلا

---

[*] مستمدة من مفهوم زويل عن "الفيمتو ثانية"

أن دراساته المتعددة حول الفكر العربي المعاصر وحرصه على إفراد الكثير من الملفات في « أوراق فلسفية»، التي يرأس تحريرها، للتعريف بالمفكرين العرب وإنتاجهم الفكري الغزير سواء في صلته بالتراث العربي الإسلامي، أو في صلته بالتراث الفلسفي الغربي، إنما كلها مؤشرات تؤدي للقول بوجود منجز فكري عربي ما، حتى لو كان في طور التكوين. فمائة عام من الإنتاج الفكري العربي المعاصر لابد وأن تسفر عن شيء له كيان واضح وملامح خاصة ومحددة، وإلا فمتى سيتحقق هذا الكيان؟ خاصة أن الغرب ينتج في كل بضع سنين تيارا فلسفيا جديدا.

والدليل على ذلك يمكن أن نستمده من عبد الحليم عطية نفسه عندما يقول:» ومن هنا يستدعي سعينا لمعرفة الصورة الكاملة لما أطلقنا عليه الفكر العربي المعاصر بالإضافة لبحث جهود رواده إعادة النظر مرة أخرى للغرب لمعرفة كيف أصبح أحد مكونات فكرنا المعاصر وما هي عناصره المختلفة وكيف تعاملنا معها ثم كيف نتعامل معها الآن»[2].

فثمة «صورة كاملة» يسعى لمعرفتها وثمة مكونات لهذا الفكر يمثل الغرب أحدها، غير أنه مازال في حاجة لجهود الدارسين والباحثين للكشف عن مناطقه المجهولة وتحديد معالمه على حد تعبيره. ليس هذا فحسب، وإنما هناك أيضا ملامح لهذه الصورة التي تشكل فكر الرواد المحدثين من المفكرين العرب، حددها عبد الحليم عطية في النقاط التالية:-[3]

- إن ما أخذه المفكرون العرب عن مفكري الغرب هو ما كانوا يبحثون عنه لديهم، أي أنهم أخذوا ما يتفق ومتطلباتهم.

- إن ما نقلوه يحمل في كثير جدا من الأحيان بصماتهم ونتاج عقولهم، بل وقد يعبر عنهم بشكل أمين للغاية لأنه في النهاية اختيارهم.

- يعاب على تلك الجهود أنها تناولت المذاهب الغربية بشكل فردي منعزل بعضها عن بعض من جهة ومنفصلة عن سياقها الواقعي من جهة ثانية.

- إن الجهود (المنقولة) في أغلب الدراسات كانت هدفا لذاتها، ولم تمثل صدمة بالنسبة للعقل العربي تمكنه من التعامل مع واقعه، ومن ثم تمنحه القدرة على تجاوزه.

ويتضح من هذا العرض أن الإنتاج الفكري العربي المعاصر يغلب عليه الطابع الذاتي، فليس ثمة مدارس أو تيارات فكرية، وإنما هناك اختيارات فردية تختلف باختلاف الذائقة الفلسفية الشخصية لكل مفكر

على حدة، ودون أية محاولة لضمها مع بعضها من أجل تشكيل مدرسة أو تيار. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نجد أن هذه الجهود ظلت حبيسة الأطر الفكرية النظرية دون أن تتماس مع الواقع، الأمر الذي جعلها تفقد الكثير من حيويتها وفاعليتها، وتتحول إلى نوع من المباريات الذهنية التي يحاول كل لاعب (مفكر) فيها التغلب على الآخر والانتصار لمذهبه المستعار من الآخر (الغربي). ويلخص عبد الحليم عطية الموقف برمته في أن« تلك الجهود المتفرقة انتقلت من جدل الفكر مع الواقع إلى الدعوة إلى مذاهب غربية، والتبعية لها واستخدامها ضد مثيلاتها من مذاهب تابعة أيضا للغرب» [4].

وهو بهذا المعنى يضع يده على أحد أهم أسباب أزمة الإبداع الفلسفي في الفكر العربي، وهو «التبعية» ومن ثم « غياب التنظير المباشر للواقع». فأول شروط الإبداع هو « الحرية»، ولا تتأتى هذه الأخيرة إلا عن طريق التحرر والاستقلال، لا بمعنى طرح الآخر كلية، والانطلاق من الفراغ، ولكن بمعنى استيعاب وتمثل الفكر المغاير ثم توظيفه في خدمة قضايا الأنا الراهنة. ولا يتحقق ذلك من خلال التطبيق الأعمى للتيارات والمذاهب الغربية على قضايانا وإشكالياتنا المحلية، وإنما من خلال استيعاب هذه التيارات والمذاهب على النحو الذي يجعلها تذوب وتصير جزءا أساسيا من مكونات الذات العربية. ومثل هذا الذوبان الذي قد يصل إلى حد التماهي لا يعني إحلال الآخر محل الأنا ومن ثم فقدان الهوية، وإنما يعني أن الهوية كيان متنامي، في حالة صيرورة دائمة، ويخضع للشروط التاريخية التي من شأنها أن تحذف وتضيف إليه وفق قانون التقدم.

وعلى ذلك يرى عطية أن الفكر الغربي بكل تياراته ومذاهبه يمثل تحديا بالنسبة لنا نظرا لتواجده وحضوره الطاغي في ثنايا أعمال وكتابات رواد الفكر العربي المعاصر. ويؤكد على أن هذا التحدي سيظل قائما ما لم يستوعب العقل العربي حقيقة وجوهر المذاهب الغربية التي تسيطر على عقولنا ومقدار تأثيرها علينا ووضع هذه المذاهب في سياقها الحضاري في إطار الفكر الغربي وتاريخ المجتمعات الغربية» [5].

وتردنا هذه الأفكار إلى المفكر العربي الكبير عبد الوهاب المسيري ودعوته الدائمة من أجل تجاوز المركزية الأوربية ووضعها في حجمها الحقيقي بوصفها أحد منجزات الحضارة الإنسانية، لا بوصفها ممثلة لهذه الحضارة برمتها. كما تردنا إلى الهرمنيوطيقا التاريخية عند الفيلسوف الألماني جادامر، الذي يطالبنا بضرورة الوعي بالمحددات التاريخية التي تتحكم في عملية الفهم.

إن موقف التلقي المفروض على الفكر العربي، أو ما يسميه أحمد عبد الحليم عطية» الخضوع للتفوق

الإبستمولوجي الغربي»هو المنطلق الذي يتحكم في العقلية العربية، حيث صور الغرب نفسه على أنه النموذج المكتمل والأرقى والذي — وفق منطق الخضوع للأقوى- ينبغي الأخذ منه دون تحريف.

ويريد عطية - في جل كتاباته حول الفكر العربي وعلاقته بالفكر الغربي - أن يتجاوز ذلك الطرح التقليدي العقيم الذي لا يمل عقد المقارنات العديدة والمطولة ما بين الفلاسفة الغربيين ونظرائهم من الفلاسفة العرب الأقدمين كي يبرهن على أن الفكر العربي قد سبق الفكر الغربي في الكثير من مسائله وقضاياه القديمة والمعاصرة. وفي هذا الصدد يتساءل مستنكرا:«هل كان ديكارت بالنسبة لنا مناسبة للتغني بأمجاد الماضي حيث نعتبر ما وجد لديه من أفكار حول النفس وخلودها واستقلالها عن البدن والله وحفظه العالم، وحول منهجه في الشك نقلا لما وجد لدى ابن سينا والغزالي والمعتزلة أم العكس؟»[6].وتأتي الإجابة الإيجابية التي تكشف عن المعنى العميق الذي يريد إيصاله، والطريق التي ينبغي السير فيه متضمنة في سؤاله التالي مباشرة عندما يقول: « هل كان ديكارت مناسبة للنظر في مستقبل الفكر العربي من أجل تطوير العقلانية والدعوة للعقل على نطاق واسع؟» [7].

وتأتي كلمة « مناسبة» هنا لتعين الفرق الدقيق بين « النقل» و» الاستلهام». فالعقلانية الديكارتية وكافة التيارات الغربية الفكرية هي بمثابة « الفرصة» أو « لحظة الإلهام» التي تعمل على إيقاظ العقل العربي من سباته الدوجماطيقي. ويختلف الاستلهام عن النقل في أن الأخير يعني التقليد الحرفي والتكرار، في حين يعني الأول « المثير» أو « المنبه» الذي يدفع للعمل والتحرك في اتجاه ما، ربما مختلف ومغاير، بل ومعاكس إذا دعت الضرورة التاريخية والظرف الاجتماعي والثقافي المختلف.

بين الغاية والمنهج:

ويعرف عبد الحليم عطية هدفه مباشرة، ولا يمل التصريح به في كل مناسبة يقدم فيها على دراسة فكر غربي من منظور عربي. فالسؤال الأساسي في دراسته عن «الديكارتية في الفكر العربي المعاصر» يدور حول تصورنا وفهمنا لديكارت والتصورات المختلفة له وكيفية تعاملنا معه باعتباره نموذجا للفلسفة الحديثة ومؤسسا للعقلانية الغربية التي أثرت واستحوذت على تفكير جيل كامل من مفكري العربية» [8]. ويصف دراسته عن «سارتر في الفكر العربي المعاصر» بأنها أقرب إلى نقد التلقي العربي لفلسفة سارتر، وتحليلا لهذا التلقي، وسعيا للبحث في أبرز مواقف المثقفين العرب تجاه صاحب فلسفة المواقف، الذي اختلطت في كتاباتهم حوله أمانيهم وطموحاتهم مع كتاباته وآرائه» [9].

وفي دراسته عن « الكانطية في الفكر العربي المعاصر» ينفي عبد الحليم عطية أن يكون القصد من وراء هذه الدراسة مجرد عرض وشرح وتلخيص فلسفة كانط النقدية، وإنما الهدف هو بيان الكيفية التي استُقبلت بها فلسفة كانط في العربية، وإيضاح صورته على النحو الذي ظهرت به لدى المفكرين العرب المعاصرين[10]. وفي دراسته «هيدجر في العربية» يناقش إشكاليتين متداخلتين في سياق واحد، الأولى، استقبال هيدجر في العربية، خاصة لدى عبد الرحمن بدوي، والثانية، موقف العرب من الدين في فلسفة هيدجر، ويصر في مقدمة الدراسة بأن الهدف من البحث هو محاولة الكشف عن كيفية فهمنا وتعاملنا مع النص الهيدجري، وكيفية ظهور نص هيدجر في الكتابات العربية، وكيفية تحوله إلى مرجعية فكرية لمجموعة من المفكرين المعاصرين الذين ساروا على دربه[11].

ويواصل عبد الحليم عطية السير في نفس الاتجاه- بذات العزم والتصميم- ليكرر المجاهرة بنفس الهدف، وطرح ذات التساؤلات في دراستيه الأخيرتين حول: «دريدا والفكر العربي المعاصر» و« نيتشه في الفكر العربي المعاصر» فيؤكد في تمهيده للدراسة الأولى على أنه يسعى إلى بيان كيف تعامل الفكر العربي والمفكرون العرب مع تيارات الفكر المعاصر ومنها فلسفة الاختلاف ومنهج التفكيك لدى جاك دريدا الذي سكنت كتاباته ساحة الفكر العربي وانشغلت بحروفه الثقافة العربية»[12]. وفي تصديره لدراسته الثانية حول نيتشه في الفكر العربي المعاصر يطرح السؤال التالي كهدف هام للدراسة على حد تعبيره، هل اكتفى الكتاب العرب بهذه المهمة، مهمة الشرح أم أنهم طوعوا أفكار نيتشه لخدمة قضاياهم واهتماماتهم؟ ويرى أن الإجابة تقتضي منا الوقوف على صورة نيتشه في الثقافة العربية منذ التعرف عليه في بدايات القرن العشرين، وحتى اليوم، والوقوف عند القراءات المتعددة له» [13].

ويلاحظ من جملة الدراسات التي قام بها عبد الحليم عطية حول الفلاسفة الغربيين من خلال تناولهم في الكتابات العربية أن الهدف النهائي، والهاجس الذي كان يلح عليه هو « الكيفية « التي تم بها استقبال المفكرين العرب للفلسفات الغربية وللفلاسفة الغربيين. فمثل هذه « الكيفية»هي التي ستكشف لنا إلى أي مدى كان الذات العربية مقلدة للآخر»، وإلى أي مدى كانت قادرة على تطويعه لخدمة قضاياها الخاصة. وبناء على هذا التحديد يمكن وضع تصور لصورة الفكر العربي المعاصر. فإلى أي مدى نجح عطية في تحقيق هذا الهدف؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب، فكيف تسنى له الوصول إلى هذه الغاية الطموحة؟ بعبارة أخرى، ما هو المنهج أو المناهج التي اتبعها في دراساته العديدة التي سبق لنا الإشارة إليها؟.

في الحقيقة ولكي لا نكون أقل منهجية، فينبغي علينا البدء بالسؤال الأخير، سؤال المنهج. والإجابة على هذا السؤال ليست بالرغم مما تبدو عليه من سهو له – بالأمر اليسير. فعبد الحليم عطية يدرس الغرب لكن من خلال وسيط يحول دون اللقاء المباشر به، وهو الفكر العربي. وفي هذه الحالة نجد أنفسنا إزاء احتمالين: الأول، إما أن يكون هذا الوسيط شفافا، وفي هذه الحالة سنرى الغرب كما هو عليه في الواقع، وهنا سيكتفي بالوصف، وإما يكون الوسيط أقل شفافية، وفي هذه الحالة سنرى الغرب في صورة يشوبها شيء من التحريف، وهنا سيحتاج الأمر إلى عدم الاكتفاء بالوصف والدخول في منطقة التأويل. والحقيقة إن الصعوبة ليست في هذه الازدواجية التي قد تشوب الفكر العربي، فنجده مرة ينتهج سبيل«الوصف» وفي مرة أخرى نجده ينتهج سبيل « التأويل». وإنما الصعوبة الحقيقية إنما تكمن في وجود مستويين من الدراسة أو القراءة: القراءة الأولى التي يقوم بها الفكر العربي الوسيط، والقراءة الثانية التي يقوم بها عبد الحليم عطية للقراءة الأولى. ولكي نتجاوز هذه الصعوبة فإننا سنفترض أن عبد الحليم عطية – بشكل عام» يتخذ الوصف الفينومينولوجي منهجا له كخطوة أولى، ثم نحاول أن نتلمس خطواته المنهجية الأخرى، والتي ستكشف لنا عما إذا كان قد اكتفى بهذا الوصف أم تجاوزه إلى التفسير والتأويل، وذلك من خلال دراساته نفسها وأفكاره المتضمنة فيها. أما لماذا وضع « الوصف الفينومينولوجي» كفرض أولي، فلأن السؤال الأساسي الذي يبدأ به- دراساته إنما هو سؤال عن « الكيفية» التي استقبل بها العرب الفكر الغربي، والإجابة هنا لا بد وأن تنطوي – بداهة- على« وصف » للفكر الغربي كما تبدى في « الوعي » العربي.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يلاحظ أن عبد الحليم عطية لم يهتم بتحديد المنهج الذي يسير عليه في دراساته – على كثرتها- قدر اهتمامه بتحديد الهدف أو الغاية. فعلى مدار دراساته الست التي أشرنا إليها والتي لمسنا فيها مدى حرصه على التحديد المسبق والصريح للغاية التي دفعته للقيام بها، لا نجد تحديدا واضحا ومباشرا للمنهج الذي اتبعه فيها سوى في دراستين اثنتين فقط:» الديكارتية في الفكر العربي المعاصر »، حيث يصرح بأنه سوف يستخدم كلا من المنهج التاريخي في تتبع التأثيرات الديكارتية في الكتابات العربية عن رائد العقلانية، والمنهج المقارن ذلك لأن طبيعة الموضوع تجعله ينتمي إلى مجال الدراسات المقارنة، وفي نفس الوقت نستعين بعلم تاريخ واجتماعيات المعرفة» (14).

وفي دراسته عن «سارتر في الفكر العربي المعاصر»، حيث يذكر في صدر الدراسة: « لا تدعي هذه

الدراسة استقصاء شاملا لتعامل الكتاب والمفكرين العرب مع فلسفة سارتر، ولا يمثل رصد الكتابات العربية حولها هدفا نهائيا لنا، وهي ليست بحثا في « الوجود والعدم» ولا « الوجودية نزعة إنسانية» أو «نقد العقل الجدلي» إنها أقرب إلى نقد التلقي العربي لفلسفة سارتر، وتحليلا لهذا التلقي» (15).

وربما يكون السبب في اقتصاره على دراستين فقط من ست في التصريح بمنهج دراسته: هو أولوية الغاية على الوسيلة (المنهج) عنده وهو ما تؤكده عبارته التالية: «تتعدد المناهج لكن الهدف هو دراسة الفكر العربي في تعامله مع الفلسفة الغربية» (16).

ويبقى السؤال إلى أي مدى التزم عبد الحليم عطية بالمناهج التي صرح بها في دراساته الأخرى التي سكت عنها؟، وإلى أي مدى يمكن اعتبار استخدامه للمنهج التاريخي والمقارن بمثابة « الوصف» واستخدامه لمناهج النقد والتحليل بمثابة «التأويل» أم أن محاولاتنا للقيام بقراءة ثالثة من شأنها أن تخلط الأوراق وتميع الأمور وتكشف عن استحالة القراءة إلى ما لا نهاية، وضرورة الوقوف بها عند حد معين لا يسمح بالمزيد من التأويل أو التفسير؟

سنحاول في المباحث التالية تقديم قراءة خاصة لقراءات مفكرنا العربي المعاصر لعلنا نعثر على بعض الملامح أو العلامات التي من شأنها أن تعيننا على الإجابة عن شيء من التساؤلات السابقة. فالدخول في منطقة « القراءة» ودائرة « التأويل» لا يفي بأجوبة بقدر ما يفتح المجال على المزيد من التساؤلات.

الفكر العربي المعاصر بين الوصف والتفسير:

يرتبط منهج عبد الحليم عطية في دراسته الفكر العربي المعاصر في جانب المتعلق بالفلسفة الغربية بمنهج هذا الفكر محل الدراسة بمعنى أن دراساته تميل للوصف والعرض كلما كانت بصدد دراسة عربية تقف عند هذه الحدود، وتميل للتحليل والتفسير كلما كانت بصدد دراسة تقدم تأويلا أو توظيفا للفكر الغربي بما يتلاءم مع شخصية المفكر العربي الفكرية وبيئته الثقافية المختلفة.

1. النقل:

ويلاحظ أن الدراسات الواصفة تغلب على كتابات الرواد، وبخاصة الأكاديميين منهم مثل محاضرات «ماسينيون» و«الكونت دي جلارزا» وعلي العناني في الجامعة الأهلية حول ديكارت، والتي وصفها عطية بأنها «تنحصر في عرض فلسفة ديكارت والتعريف بها» (17). وبهذه المناسبة فهو يرى أن الدروس الجامعية كانت دائما هي البداية لانطلاق الكتابات العربية حول فلاسفة الغرب فيذكر في دراسته حول»

الكانطية في الفكر العربي المعاصر» أن « الدروس الجامعية هي البداية الأولى، وعن طريقها يمكن أن نتعرف على اتجاهات المفكرين والمثقفين العرب في التعامل مع الفلسفة النقدية، كذلك نتعرف على القضايا التي شغلوا بها في هذه الفلسفة»[18]. كما يذكر في هامش دراسته عن « هيدجر في العربية « أنه « من الصعب تحديد بداية دقيقة تبين معرفة العرب بفلسفة هيدجر إلا أنه من المعلوم أن بعض الأساتذة الفرنسيين في الجامعة المصرية في بداية عهدها عرفوا بفلسفته. ويمكن أن نجد نفس الأمر قد حدث في الجامعة الأمريكية ببيروت، بالإضافة إلى تتلمذ بعض العرب على يد هيدجر مباشرة أو على تلاميذه بالجامعات الألمانية».

ونجد مثل لهذا النزوع للوصف والعرض لدى الرواد من غير الأكاديميين عند فرح أنطون في تقديمه لفلسفة نيتشه في الجزء الثالث من مجلة الجامعة، ومرقص فرج بشارة في أول كتاب يصدر بالعربية عن نيتشه أثناء الحرب العالمية الأولى في مصر. ويلفت أحمد عبد الحليم النظر في هذه الكتابات إلى ملاحظتين: الأولى «تناولها لحياة نيتشه ومؤلفاته وجنونه والمرأة في حياته، والموضوع الذي يجذب الانتباه في فلسفته هو الإنسان الأعلى (السوبرمان). الملاحظة الثانية: أن معظم هذه الكتابات هي نقل لآراء مؤلفين فرنسيين أو تلخيص لمؤلفات أوربية عن نيتشه»[19].

وتنقلنا الملاحظة الثانية إلى قضية «النقل والإبداع» أو « التأثير والتأثر»، وهي نفس القضية التي نعبر عنها منهجيا في هذه الدراسة بـ«الوصف والتفسير». فما من شك في أن الوصف يرتبط بالتأثر وبالنقل في حين يرتبط التفسير بالإبداع والتأثير. ويلاحظ أن هذه القضية كثيرا ما تثار بصدد مفكرنا الكبير عبد الرحمن بدوي وإنتاجه الفلسفي الكبير، والشديد التنوع. وربما يكون السبب هو كونه من الرواد الأوائل الذين قدموا للعربية الكثير من نتاجات الغرب الفلسفية المعاصرة، فكان التقديم الأولي يغلب عليه- بطبيعة الحال- النقل والعرض والتعريف، وربما كان السبب راجع إلى حالة التماهي والتوحد التي يعيشها عبد الرحمن بدوي أثناء إنتاجه الفكري على اختلاف أنواعه ما بين التأليف والترجمة والتحقيق.

في هذا الصدد يطرح أحمد عبد الحليم هذه الإشكالية في بداية دراسته عن « هيدجر في العربية» عندما يقول: « إن استقبال هيدجر في العربية كان وما يزال استقبالا استشكاليا بين تهدجر العرب وتعريب هيدجر. فمنذ كتب بدوي الزمان الوجودي والنقاش حاد حول حضور هيدجر وتأثيره»[20].

ويعرض أحمد عبد الحليم للآراء التي حاولت أن تقلل من قدر عبد الرحمن بدوي واعتباره مجرد ناقل

عن هيدجر، متأثر به، وكذا دفاع يوسف مراد عن عبد الرحمن بدوي ورده على هذه الآراء. مما يعلق على رأي طه حسين المعتدل قائلا:» ينتج من قول طه حسين نتيجة ذات حدين: الأولى أن عمل بدوي بالفلسفة الألمانية خاصة هيدجر أثر تأثيرا قويا يمثل خطرا، وهو خطر يحد من الإبداع الفلسفي عند بدوي. إن حدي الإشارة والتوجيه في حديث طه حسين يؤكد التقارب الشديد بين فيلسوف فريبورج وفيلسوف مصر »[21].

وتثار نفس الإشكالية عند دراسة نيتشه، ويميل عطية إلى القول بنيتشوية بدوي، ويتضح ذلك جليا في تصريحه:» أما بدوي فهو إن صح القول نيتشه العربي»[22]، ومستشهدا بكلام بدوي نفسه عن نفسه في الموسوعة:» لكن أقوى تأثير في تطوره الفلسفي إنما يرجع إلى اثنين هما هيدجر ونيتشه».

ويتضح ميل عطية للوصف التفصيلي الدقيق عند تناوله لكتابات الرواد الواصفة من هذه الفقرة الطويلة التي ننقلها كما هي باعتبارها تجسيدا حيا للمنهجية الوصفية التي يقبلها في الكثير من كتاباته عن الدراسات العربية المعاصرة» لم تتوقف الكتابات عن نيتشه منذ بدأت مجلة (الجامعة) التعريف بفلسفته: وأول كتاب يصدر بالعربية أثناء الحرب العالمية الأولى في مصر، والذي قدمه مرقص فرح بشارة (1892-1964)، وهو والد الكاتب المسرحي ألفريد فرح والصحفي نبيل فرح، وصدر هذا العمل عن مطبعة السلام – شارع مولاي محمد بالإسكندرية، وأعيد نشره في مجلة إبداع، العدد 9، عام 2001، وهو يقع في 28 صفحة من القطع المتوسط، وأهميته تكمن في كونه أول كتاب يصدر بالعربية عن نيتشه وهو يعيد الاعتبار للفيلسوف الألماني ضد الاتهامات التي اتهم بها» [23].

2.الترجمة:

وإذا أردنا أن ننتقل إلى الجانب الآخر من التعامل العربي مع فكر وفلسفات الغرب، ذلك الجانب الذي لا يقتصر على الوصف وإنما يمتد ليدخل في منطقة التفسير، فينبغي علينا ألا نغفل مرحلة الترجمة باعتبارها نوعا من التفسير. ويؤكد عطية على هذا المعنى حين يقول:» إذا كانت المحاولات السابقة تنحصر في عرض فلسفة ديكارت والتعريف بها أو تقوم على الدعوة للمنهج العقلاني النقدي وتطبيقه على الأدب العربي، فإن المحاولة الحالية تقوم أساسا على التعامل المباشر مع أفكار ديكارت ولغته ومصطلحاته وتبنى على نقل فلسفته إلى العربية وتسعى لإيجاد اللغة المناسبة لذلك، ويتمثل هذا في ترجمة المقال في المنهج»[24].

وهو يقصد بـ « المحاولات السابقة» تلك التي قام بها الرواد الأوائل من خلال محاضراتهم بالجامعة الأهلية، ويقصد بالدعوة لتطبيق المنهج العقلاني النقدي على الأدب المحاولة التي قام بها طه حسين في كتابه المثير للجدل» في الشعر الجاهلي». ونحن نختلف – منهجيا- مع عطية في وصفه لمرحلة التطبيق» قبل مرحلة «الترجمة»، حيث كان ينبغي أن يأتي التطبيق في نهاية الشوط بعد الوصف والتفسير كما سنرى فيما بعد. وربما كان التسلسل التاريخي هو الذي جعله يضع كل محاولة في سياقها التاريخي يقصد النظر عن السياق المنطقي للأفكار الذي يتجاوز الزمان والتاريخ.

ويشير مرة أخرى إلى أهمية الترجمة في فهم الآخر ومدى تأثيره في الأنا. فيذكر بصدد مناقشته لحضور هيدجر وتأثيره في العربية أنه حتى يمكننا مناقشة هذا الحضور وذاك التأثير نشير بإيجاز إلى تعريب هيدجر حتى يتضح لنا تهدجر العرب»[25]. ويقتصر في هذه الدراسة على سرد قائمة طويلة بالأعمال المترجمة لهيدجر مشيرا إلى أنها غير كاملة لعدم وجود ثبت بكل ما ترجم وما كتب عن هيدجر بالعربية وأنه قام برصد ما هو متاح فقط. ونفس الشيء نجده في دراساته الأخرى عن كانط وسارتر ودريدا دون التعرض لقضية الترجمة في حد ذاتها وعما إذا كانت مثل نقلا أم تأويلا للنصوص المترجمة، الأمر الذي من شأنه أن يقدم لنا صورة جيدة عن الكيفية التي تعامل بها المفكرون العرب مع التراث الفلسفي الغربي. وبالرغم من ذلك فإن القراءة المتأنية لهذه المؤلفات خاصة دراساته عن ديكارت وسارتر ونيتشه ودريدا. يمكن أن تقدم لنا بعض الملامح الهامة عن هذه الصورة، والتي تؤكد في نفس الوقت على ارتباط النشاط التفسيري لأحمد عبد الحليم بمدى كون الترجمات التي يتناولها تميل إلى النقل والوصف أم تمتد إلى التفسير والتأويل، هذا مع الوضع في الاعتبار آخر ما توصلت إليه المدارس التأويلية المعاصرة من أن «كل ترجمة تأويل، على اعتبار أن اختلاف اللغات والثقافات لا بد وأن يخلق مسافة بين لغة النص الأصلية واللغة المنقول إليها في عملية الترجمة من شأنها أن تسمح بشيء من التأويل.

وفي هذا الصدد يتساءل عطية في دراسته عن سارتر إننا بحاجة إلى دراسة لغوية تبين طبيعة اللغة التي نقل عبرها سارتر إلى العربية إن كانت إيديولوجية أم لغة فلسفية؟»، وينطوي هذا التساؤل على وعي بإشكالية الترجمة وأهمية الدور الذي يمكن أن تلعبه اللغة في حسم هذه الإشكالية. ويتضح هذا الوعي بنحو أكبر في دراسته عن ديكارت حيث يفرد فصلا مستقلا عن « الديكارتية واللغة الفلسفية العربية» تناول فيه جهود المفكرين العرب في ترجمة « المقال في المنهج» لديكارت خاصة ترجمة محمود الخضيري الذي

عمل على إحياء اللغة الفلسفية القديمة التي نحت مصطلحاتها واستخدمها الفلاسفة المسلمون الأوائل في ترجمتهم للتراث الفلسفي اليوناني في عصر الترجمة الأول. ويتوقف عطية عند السبب وراء إقدام الخضيري على ترجمة هذا العمل رغم صعوبة عباراته وتعسر نقله بالقياس مع وضوح أفكاره، ويرى أن مهمة الخضيري كانت « إيجاد اللغة العربية المناسبة لاستيعاب تلك الأفكار الإنسانية العامة» [26].

ولا شك أن محاولة نقل أفكار من لغة صعبة إلى لغة سهلة إنما لابد وأن ينطوي على شيء من الشرح والتفسير لإيصال المعاني والمفاهيم التي قد تبدو غامضة ومبهمة إلى متحدثي اللغة المترجم إليها النص. إلا أن ما يستوقفنا هنا ليس مجرد الترجمة الشارحة، وإنما المقدمات والتعليقات التي صاحبتها والتي وصفها عطية بأنها» فاقت من حيث الحجم النص الأصلي للكتاب» [27].

ويتجاوز أثر الترجمة نقل النص إلى العربية وما ينشأ حوله من شروح وتعليقات إلى إنتاج نصوص أخرى حول النص الأصلي المترجم وهو ما يؤكد عليه عطية في ملاحظاته حول استقبال سارتر في العربية حيث يقول:» إن بعض ترجمات أعماله صارت أساسا لدراسات متخصصة حول الموضوعات والقضايا التي أثارها الفيلسوف في هذه الأعمال» [28].

إلا أن الخطوة الأكثر أهمية في إشكالية الترجمة تتمثل في تلك المحاولات الجسورة التي جعلت من ترجمتها نوعا من التأويل حيث اعتمدت على قراءة مغايرة ليس فقط لقراءات أخرى وإنما مغايرة لما قصده المؤلف نفسه. وتأتي قراءة فليكس فارس لكتاب نيتشه «هكذا تكلم زرادشت» كنموذج صارخ للترجمة التأويلية، ويعبر عبد الحليم عطية عن أهمية هذه الترجمة وتأويل فارس لأفكار نيتشه قائلا: « إن الجدل الهام حول فلسفة نيتشه وأفكاره وعلاقتها بالدين والعلم هو ما أثارته ترجمة فليكس فارس لـ «هكذا تكلم زرادشت» حيث اندفع الناقد الدكتور إسماعيل أدهم لمناقشة الترجمة وفهم فارس لفلسفة نيتشه أو تأويله لأفكار الفيلسوف الألماني» [29].

والحقيقة أن القراءة التي قدمها فارس في تمهيده للكتاب ليست فقط قراءة معاكسة تنطوي على قلب المعنى، ومحاولة الوصول إلى نتائج مخالفة لما هو متعارف عليه، خاصة فيما يتعلق بمسألة «إلحاد نيتشه»، ويبرر عبد الحليم عطية هذه المحاولة المثيرة بأن « فارس يقدر نيتشه تقديرا عاليا ويرفض في نفس الوقت موقفه من الدين، ويريد أن يفسره تفسيرا يقربه من الدين... ويعطينا تأويلا لبعض نصوص نيتشه على لسان زرادشت تجعله أقرب إلى الإيمان» [30].

3. التفسير:

وإذا كان السؤال بـ» كيف» هو الذي جعلنا نضع أيدينا على جوانب النقل والوصف في إنتاج مفكرينا العرب بعامة ومفكرنا أحمد عبد الحليم بصفة خاصة، فإن السؤال بـ»لماذا» هو الذي سيجعلنا نضع أيدينا على جوانب التفسير والإبداع في هذا الإنتاج. بعبارة أخرى، إذا كان السؤال عن «الكيفية» التي تعامل بها العرب مع الفكر الغربي يمثل مدخلا وصفيا. فإن السؤال عن « علة» اختيار فيلسوف بعينه من ضمن جملة الفلاسفة الغربيين هو ما سيمثل منطلقا للتفسير.

وكما كان عبد الحليم عطية حريصا على أن يكشف لنا عن هدفه من الدراسات التي قام بها في بداية كل دراسة على حدة وقبل الدخول في صميم الدراسة، فإنه كان حريصا أيضا على أن يوضح لنا» علة اختياره للفلاسفة الغربيين الذين تناولهم في دراساته من خلال الكتابات العربية.. ففي مقدمة كتابه عن ديكارت يصرح بأن اختياره لديكارت بالذات ليكون أول الدراسات المقارنة المزمع إنجازها» جاء نتيجة كونه استمرارا للتيار العقلاني الذي ساد مع نهضة القوى الوطنية المصرية وتأسيس أحزابها وإقامة مؤسساتها المختلفة وتفتحها على التيارات الغربية»[31]. وهو اختيار له مبرراته الحضارية والتاريخية بالإضافة إلى الأسباب الفكرية المتعلقة بخصوصية تاريخ الفلسفة نفسه كما يوضح لنا في السطور التالية.

وفي دراسته عن هيدجر يلمح إلى علة الاختيار من خلال وصفه لاستقبال هيدجر في العربية بأنه « جزء من علاقة الفكر والثقافة العربية، خاصة منذ عصر النهضة الحديثة مع الفكر والثقافة الغربية التي شكلت بإشكالياتها وموضوعاتها – فيم يرى البعض – جزءا أساسيا من مرجعيةوتاريخية الفكر العربي الحديث والمعاصر، خاصة على مستوى المناهج والمفاهيم» [32].

وتختلط الغاية بعلة الاختيار في دراسته عن سارتر لتأتي الأخيرة متضمنة في الأولى، ويتضح ذلك في قوله:» إننا نسعى للبحث في أبرز مواقف المثقفين العرب تجاه صاحب فلسفة المواقف، الذي اختلطت في كتاباتهم حوله أمانيهم وطموحاتهم مع كتاباته وآرائه. ونتج عن ذلك صورة يمكن أن نسميها « سارتر العربي»، الذي ظهر فيما قدم عنه في العربية باعتباره صورة للضمير الإنساني وعاصفة على العصر»[33]. ويلخص كل ذلك في عبارة قصيرة مركزة تفسر اهتمام العرب المتزايد بفيلسوف فرنسا الوجودي الثائر بـ « أن العرب وجدوا في كتابات سارتر ما يعبر عن معاناتهم وهمومهم».

وتمتزج «العلة» عند أحمد عبد الحليم مع « العلة» عند المفكرين العرب الذين يتناولهم بالدراسة. فإذا

كانت» العلة» متضمنة في إشاراته وتصريحاته في دراساته الخاصة بديكارت وهيدجر وسارتر، فإنها – في ظل عدم التصريح أو التلميح بها- تأتي متداخلة وممتزجة بعلة المفكرين العرب أنفسهم – محل دراساته– ودوافعهم لتناول فلاسفة غربيين بعينهم دون غيرهم. ويتضح ذلك بشكل جلي في دراساته عن كانط ودريدا ونيتشه.

لا يعلن أحمد عبد الحليم عن سبب اختياره لكانط موضوعا لدراسته، لكن الأسباب التي أبداها المفكرون العرب الدارسين لكانط يمكن أن تكشف لنا عن الأسباب التي دفعته لتناول هذا الفيلسوف الألماني المثالي الكبير، والتي لا تختلف عن تلك التي أوضح عنها في دراساته الأخرى.

يشير عبد الحليم عطية إلى إشادة زكريا إبراهيم بالفلسفة النقدية وبما يمكن أن نستفيده من فلسفة كانط مثل « تعلم النزاهة الفكرية واكتساب روح الدقة المنطقية والتزود بالقدرة على التفكير الفلسفي السليم»[34]. ويقول عبد الرحمن بدوي في تصديره لكتابه عن كانط: أرسطو في العصر القديم وكانط في العصر الحديث هما قمتا الفكر الفلسفي. وقد كرسنا لأولهما ما يزيد عن خمسة عشر كتابا، فلا أقل بأن نخصص ثانيهما بهذا الكتاب المتعدد الأجزاء»[35].

وعن دريدا يقول كاظم جهاد معللا سبب اختياره ومدى أهميته في العربية:» كل هذا يشهد على أنه ربما كان الفيلسوف المنتظر في العربية أكثر من سواه بكثير يصار إلى الرجوع إليه والاستشهاد به، عبر نصوصه أو نصوص موضوعه في نصوصه... ولنا أن نتشوف الثراء الذي يمكن أن يتحقق إذا ما قيض لهذا كله أن يبسط مطارحه ويلتقي بخطه»[36]. وكما تتبدى أهمية دريدا في العربية من الناحية الإيجابية، فهي تتبدى – كذلك – من الناحية السلبية فيرى المسيري أن « أسلوب دريدا أمر جديد في لحظات الخطاب الفلسفي العربي، يتسم بكونه طنينا، وجعجعة بلا طحن، لا يخرج عن كونه تعبيرا طفوليا غير أنيق عن العدمية»[37]. ويعبر أحمد عبد الحليم عن الإشكالية التي يثيرها وجود دريدا في الثقافة العربية بعبارة واحدة قصيرة قائلا:» وبين الدريديون والأنتي دريديين تتعدد المواقف في الفلسفة والنقد الأدبي»[38].

ويورد لنا أجزاء من كتابات فرح أنطون التي تبين لنا الأهمية الكبيرة التي يمكن أن يلعبها نيتشه في نهضة الشرق فيقول: « إن ما يحدث في أوربا مشابه لما يحدث في الشرق الذي يحتاج أبناؤه إلى مثل أفكار نيتشه... إن مبادئ هذا الرجل تحتوي على كثير من الحقائق الضرورية للحياة وعلى أبناء الشرق أن

يطلعوا عليها ليشددوا نفوسهم بها»[39].

وبعد استعراضنا لآراء عطية وآراء المفكرين العرب محل دراساته حول أهمية وأسباب اختيار الفلاسفة الغربيين الذين كانوا موضوعا لشق كبير من دراسات الفكر العربي المعاصر. يمكننا القول أن الدوافع التاريخية والحضارية هي التي كانت تقف وراء هذه الاختيارات وتلك الاهتمامات المتزايدة التي وصلت أحيانا إلى حد التماهي لنجد سارتر العربي، ونسمع عن نيتشوية بدوي، ونتساءل عن مدى تهدجر العرب. ولعل السبب في هذا يكمن في أن الفكر العربي المعاصر قد تشكل في خلال المائة عام الماضية، وهي المائة عام الساخنة والحاسمة في تاريخ الكثير من بلدان العالم بعامة والوطن العربي بخاصة. فهو القرن الذي شهد حربين عالميين، وشهد الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين وسقوط الملكية في مصر، والحرب الباردة، ثم النظام العالمي الجديد ذو القطب الواحد. وهو القرن الذي نشطت فيه الحركات الإصلاحية ومحاولة اللحاق بركب الحضارة الحديثة التي تركزت في أوربا وأمريكا بينما ظل العرب على الهامش، يقفون في موقف المتفرج الناقد أحيانا والمنبهر غالبا.

ولأن قضية النهضة العربية ترتبط بالعقلانية فكان الاهتمام بديكارت وكانط المثاليين، ولأنها ترتبط بالدين فكان الاهتمام بكانط ونيتشه وهيدجر لأنهم تجاوزوا النظرة التقليدية للدين وتعاملوا معه في إطار من العقل وحرية الإرادة، ولأنها ترتبط بالحرية وإرادة القوة فكان الاهتمام بسارتر ونيتشه، فالأول فيلسوف الحرية والثاني حامل لواء الإنسان السوبرمان، ولأنها ترتبط بالتراث وسلطة النصوص فكان الاهتمام بدريدا الذي نقل الاهتمام من المتن إلى الهامش ولفت الانتباه إلى إعادة النظر في مسالة الهوية، والتي لم تعد تعبر عن الوحدة بقدر ما تعبر عن التنوع والاختلاف.

ويؤخذ على هذه الاختيارات المصحوبة بالكثير من مظاهر الاحتفال كطقس وجداني يمارسه المفكرون العرب عند استقبالهم لكل فيلسوف غربي في ثقافتنا العربية، يؤخذ عليها ذلك الشعور بالضآلة الذي يحسونه إزاء الفلاسفة الغربيين عند التعامل معهم مباشرة أو من خلال أعمالهم الفلسفية والأدبية. ويمكن أن نشتم رائحة ذلك الشعور في الكثير من عبارات الحفاوة والتكريم من قبيل أن دريدا» كان الفيلسوف المنتظر في العربية»، أو أن سارتر بوصفه صورة للضمير الإنساني» كان يشغل فكرنا ويتدخل في طريقة عيشنا، وأن الغرب كان يرتعد خوفا إنه معنا ومنا يهزنا ويطربنا، وينشينا، تزايدنا مواقفه حماسة ولذة» أو أن كتاب نيتشه « هكذا تكلم زرادشت»» إذا جعلنا مقارنة بينه وبين سائر أعمال البشر وجدناها جميعا

دونه، وصواعقه تنقض نحو مستقبل لم يفطن إليه أحد بعد».

وربما يكون السبب وراء هذه النزعة العاطفية من قبل مفكرينا هو ذلك الشعور بالامتنان تجاه فلاسفة غربيين كانت لهم مواقف مناصرة للقضايا العربية مثل موقف سارتر المؤيد للقضية الجزائرية. أو أن أفكار بعض هؤلاء الفلاسفة تتماس مع قيمنا ومبادئنا الذاتية مثلما نجد في علاقة بدوي بنيتشه، حيث وجد الأول في فلسفة الأخير الأساس النظري لتوجهه السياسي، وفي ثورته الروحية النظرية الملهمة لحياة متسامية رافضة للعادات والقيم القديمة كما أوضح أحمد عبد الحليم في معرض ذكره لأهمية كتاب بدوي عن نيتشه.

بعد مراحل النقل والترجمة في الفكر العربي المعاصر نصل إلى مرحلة التفسير والتي ستكشف لنا كيف أن نبرة التفسير لدى أحمد عبد الحليم قد ارتفعت مع ارتفاعها لدى المفكرين العرب محل الدراسة. فيتناول في الفصل الرابع من كتاب « الديكارتية في الفكر العربي المعاصر » التفسيرات المثالية لدى عثمان أمين ويوسف الحاج ونظمي لوقا وإمام عبد الفتاح، ومحمد عزيز لحبابي، حيث نجد تأصيلا فلسفيا لمثالية عثمان أمين المستندة – بشكل كبير- على فلسفته الجوانية وتوضيحا لفهم يوسف الحاج الكاثوليكي الديني لفلسفة ديكارت- أكثر مما تعبر عن ديكارت. ويقرأ أحمد عبد الحليم بحث إمام عبد الفتاح وكتاباته عن ديكارت، التي جاءت ضمن سياق مثالي تقليدي بوصفها إطلالة على ما قدم في العربية عن ديكارت وتكرارا له. كما يرى أن» ديكارتية لحبابي في علاقتها بفلسفة ديكارت تأتي تأكيدا لقوله:إن المذهب الديكارتي ليس آثار ديكارت الشخصية فحسب، بل إنه ذلك وزيادة، وتلك الزيادة هي إنتاج المفكرين الذين تأثروا بديكارت» [40].

ويقدم لنا عبد الحليم عطية عددا من الملاحظات القيمة التي تفسر بعض الظواهر التي كانت مصاحبة لتلقي سارتر في العربية منها طابع الحدة والجدال والصراع الذي كان يسم هذا التلقي « فكما تحمس المثقفون العرب لأفكار الحرية والالتزام والمسئولية، فإن هناك من وجد في الوجودية فلسفة رجعية وكما ترجمت « الوجودية نزعة إنسانية» إلى العربية ترجمت أيضا دراسة جان كانابا، الوجودية ليست فلسفة إنسانية... فمع الحماس كان النقد، وإن غلب الحماس ومع هذا فإننا نستطيع أن نتبين أشكالا متعددة من النقد الفلسفي والديني والسياسي لعمل سارتر» [41]. ويصل إلى أن ثمة مستويين من التعامل مع الوجودية: المستوى الإيديولوجي كما يتضح في دراسة عبد العظيم أنيس، والمستوى المعرفي كما ظهرت بعض ملامحه فيما كتبه مراسل «الآداب» البيروتية من القاهرة في العدد الحادي عشر من نوفمبر 1955.

ويشير عبد الحليم في نفس الدراسة إلى ملاحظة أخرى هامة حول أوجه الشبه بين تلقي سارتر والوجودية في الثقافة العربية وتلقيه في الثقافة اليابانية على المستوى البنيوي: « حيث ارتبط استقبال الوجودية في الثقافات ذات الحضارات القديمة محاولة تطعيم هذه الثقافات بأحد تيارات العصر الفلسفية في هذه الفترة» [(42)].

ونجد نفس هذه الملاحظات التفسيرية لدى أحمد عبد الحليم في دراسته عن نيتشه، حيث يغلب على الكتابات العربية التي تناولت نيتشه -فيما يرى – التناول الأدبي، وهو الأمر الذي أدى بمعظم الكتاب العرب إلى الوقوف عند أحداث حياة نيتشه وعلاقاته بمعاصريه، والتركيز على أفكاره من الناحية الشعرية أو استدعاء أشعار تتفق مع هذه الأفكار كما عند فرح أنطون والعقاد. وتتعلق الملاحظة الثانية بمحاولة رد نيتشه إلى حظيرة الدين وتفسير إلحاده بإيمان عميق مستتر كما تمثل ذلك في دراسات فليكس فارس وبولس سلامة. وفي ملاحظة أخيرة يؤكد على أن تقديم نيتشه إلى العربية إنما كان يهدف إلى بيان الدور الذي قام به في تجديد الأفكار ودعوته للرقي والتقدم ورفض القديم كما تبدى ذلك عند إسماعيل أدهم وعبد الرحمن بدوي.

ويختتم دراسته بخلاصة تجمل رؤيته عن تعامل بدوي مع نيتشه، حيث يتداخل في هذا التعامل عنصران أساسيان: العنصر الديونيزي أو نيتشه الشاعر الداعية صاحب الرسالة الذي وجد فيه بدوي تعبيرا عن ذاته في كتابه عن نيتشه. والثاني هو العنصر الأبولوني الذي تعامل معه بدوي الفلسفي من أجل صياغة مذهبه الوجودي.

4.التطبيق :

المرحلة الأخيرة في منهج التعامل مع الفكر الغربي بعد مراحل النقل والترجمة والتفسير هي مرحلة التطبيق التي تعد من وجهة نظرنا من أعلى المراحل، حيث تتجسد فيها روح الإبداع، ويتم التخلص تماما من قيود النقل والمحاكاة الحرفية لمنجزات الآخر. لكن ينبغي أن يلاحظ أن هذا التقييم المرحلي لمناهج التعامل مع الغرب لا يخضع للتسلسل التاريخي، وإنما هو تسلسل وترتيب منطقي. فما زالت الكتابات الوصفية التي تعتمد على النقل موجودة حتى لحظة كتابة هذه السطور كما أننا لا نعدم محاولات للتطبيق تمت في مراحل مبكرة من تاريخ الفكر العربي المعاصر كما نجد في محاولة طه حسين لتطبيق المنهج الشكي الديكارتي على الشعر في كتابه « في الشعر الجاهلي» وكتاب زكي نجيب محمود « موقف من الميتافيزيقا».

والمقصود بالتطبيق هنا كما يتضح من الكتابين السابق الإشارة إليهما هو استخدام مناهج فكرية غربية وتطبيقها على قضايا عربية شديدة المحلية. والحقيقة بالرغم من اختلاف وتباين هذه المحاولات، وبالرغم من أوجه القصور التي قد تشوب بعضها، وسهام النقد التي لم تسلم منها، إلا أنها تظل – في النهاية- أوضح محاولات التعامل مع التراث الغربي. ذلك لأنه تعامل مزدوج يعتمد على استيعاب الآخر وتمثله ثم إعادة توظيفه من أجل خدمة قضايانا وإشكالياتنا العربية.

ولما كان الأمر متعلقا بالتطبيق فمن الملاحظ أن التركيز أصبح على « المناهج الغربية أكثر من «المناهب »، خاصة في النصف الثاني من القرن الماضي. وعلى ذلك فإن الأمر قد تحول من مجرد « الاستفهام» كما حدث مع سارتر ونيتشه، إلى التطبيق المباشر كما حدث مع بارت ودريدا وجادامر أصحاب المناهج البنيوية والتفكيكية والتأويلية، ولعل السبب في هذا التحول يكمن في دخول الفكر المعاصر عصر ما بعد الحداثة ونهاية عصر الإيديولوجيات، حيث انهيار الكثير من المعتقدات والدخول في لعبة تبادل الأدوار فيتم تهميش المركز ومركزة الهامش في محاولة لتحدي مركزية الكلمة وميتافيزيقا الحضور.

وفي هذا الصدد سنحاول تقديم « الديكارتية « و«التفكيكية» كنموذجين منهجيين غربيين ثم تطبيقهم على التراث العربي وإذا كانت الديكارتية لا خلاف عليها كمنهج، فإن الخلاف الذي ثار حول معنى التفكيكية فإنه قد تم حسمه برأي دريدا عندما قال في أحد حواراته:» ليس التفكيك فلسفة فحسب أو مجموع أطروحات، ولا هو سؤال الوجود Etre'L بالمعنى الذي يذهب إليه هيدجر كما أنه من زاوية ما، ليس شيئا. فهو لا يستطيع أن يكون اختصاصا أو منهجا وهو غالبا ما يقدم بوصفه منهجا أو يتم تحويله إلى منهج مجهز بمجموع قواعد وإجراءات يمكن تدريسها» [(43)].

وبالرغم من أن دريدا يحاول أن يضفي على فلسفته شيئا من الغموض لدرجة أنه يصفها بكونها – من زاوية ما – ليست شيئا، إلا أننا نميل للأخذ بالمعنى الذي يعتبر التفكيكية منهجا خاصة في السياق التطبيقي الذي نحن بصدده. ولأن دريدا في تعريفه يحاول أن يتوافق مع قناعاته الذاتية الرافضة لكل حضور والقائلة بعدم وجود معنى، وهو ما يتعارض مع ثقافتنا وقناعاتنا بضرورة وجود معنى ما، على ألا يكون معنى نهائيا.

يعرض لنا أحمد عبد الحليم في الفصل الثاني من كتاب « الديكارتية في الفكر العربي المعاصر» لقضية تطبيق المنهج الديكارتي في النقد الأدبي كما دعا إليها طه حسين والتي بدأها عمليا بكتابه « في الشعر

الجاهلي». وإزاء الهجوم الذي تعرض له طه حسين ممن لم يفهموا المغزى العميق لهذا الكتاب يطرح عبد الحليم عطية القضية برمتها في شكل تساؤل فلسفي بقوله: ما معنى تبني المنهج الديكارتي من طرف كاتب عربي؟ والحقيقة أن هذا السؤال لا يتعلق بديكارت فحسب، وإنما بكل التراث الغربي ومدى إمكانية الاستفادة منه. ومن ثم فإن الإجابة عليه من شأنها أن تحدد الطريق التي ينبغي السير فيها حتى يمكننا أن نتعامل مع الآخر على النحو الصحيح.

وللإجابة على هذا التساؤل يعرض لموقفين هامين من مفكري العربية: موقف حسين مروة في « النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية »، حيث يرى أن « إعلان طه حسين رغبته في اصطناع منهج ديكارت أنه يريد أن يبحث في الأدب العربي وتاريخه وهو متحرر من النظرة السلفية إلى هذا التراث، أين النظرة التصديقية المطلقة إليه»[44]. وموقف محمود أمين العالم في دراسته «طه حسين مفكرا»، حيث يوضح علاقة طه حسين بالمنهج الديكارتي» فلم يكن موقف عميد الأدب العربي تبنيا لفلسفة ديكارتية في التفكير بل كان وقوفا عند حدود الشك المنهجي لديكارت مطبقا على الأدب....فلم يكن الشك الديكارتي غير جانب من منهجه العقلي العام ولكنه ليس سمته الأساسية»[45].

ويفسر أحمد عبد الحليم هجوم الرافعي وتأويله المتعسف لأفكار طه حسين بأن موقف طه حسين منهجي بينما نقد الرافعي ينصب على النتائج دون المنهج. ويقدم تأويله الخاص لآلية التطبيق المنهجي عند طه حسين قائلا: «فطه حسين ينطلق من نفس الموقف الديكارتي ولا يتوقف عند تفصيلات معينة هنا أو هناك، وهو يطبق المنهج في مجال أبعد من المجالات التي استخدمه فيها صاحبه»[46]. وهو نفس المعنى الذي أكده فؤاد زكريا عندما وصف قواعد المنهج الديكارتي بأنها قيم فكرية عامة تتجاوز ديكارت والفلسفة الغربية ذاتها، ويفيد منها الفكر الإنساني في عمومه، غربيا كان أم شرقيا.

وفي دراسته المطولة عن دريدا في الفكر العربي المعاصر يقدم لنا ثبتا يضم عددا هائلا من الدراسات التي تناولت دريدا وفلسفته التفكيكية والتي تتراوح ما بين ترجمة نصوصه، والتعريف بفلسفته، والتطبيق لمنهجه، سواء في الفلسفة أو النقد الأدبي أو السوسيولوجيا أو الماركسية. ويلخص عبد الحليم هذه الدراسات العديدة في قائمة الدراسة واصفا إياها بأنها سعت لبيان الثقافات المهمشة والمسكوت عنها عبر النقد المزدوج (الخطيبي)، وتحليل مفهوم التراث والهوية (بنعبد العالي، نور الدين إفاية)، وبيان ضرورة التعدد والاختلاف في تأسيس الوحدة على أساس التنوع والديمقراطية (التريكي) وتفكيك الفكر العربي

بتراثه التوحيدي ونصوصه الثابتة (محمد أركون، هاشم صالح) وتطبيق السؤال الغربي في ثقافتنا المعاصرة عبر تأسيسها في المختلف بنقد العقل الغربي عبر نصوصه (صفدي) ونقد العقل العربي (على حرب).

ويهمنا في هذه الدراسات ما تعلق منها بتطبيق المنهج التفكيكي، ويلمح عبد الحليم عطية إلى هنا الاتجاه التطبيقي في الفقرة الرابعة من خاتمة الدراسة رابطا بين « التفكيك» و« النصوص» «فالرجوع إلى النصوص كما يخبرنا الخطيبي هو المقياس الأساسي في مسألة التفكيك، لأننا نجد في النص صيرورة ومنهجية التفكيك»[47]. ويضرب العديد من الأمثلة حول المفكرين العرب الذين طبقوا المنهج التفكيكي على النصوص. فهذا على حرب الذي يشتغل على النصوص حفرا وتنقيبا أو تحليلا وتفكيكا، وكذلك نجد محمد الجويلي في كتابه « الزعيم في المخيال الإسلامي» الذي يرغب في إحياء النصوص القديمة بممارستها ممارسة واعية وتفكيكها، ومحمد أركون في تفكيكه للنص القرآني وما قام حوله من نصوص، كما ينصب عمل الخطيبي على النصوص المهمشة، ونفس الأمر لدى نور الدين إفاية والغذامي في «من البنيوية إلى التشريحية» حيث يشير إلى المقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه.

ويصل أحمد عبد الحليم في النهاية إلى أن التفكيك عند أصحاب فكر الاختلاف يهدف إلى « تطبيق منهج دريدا على النص ومن هنا فالعديد من أصحابنا يعلنون في كتاباتهم أنهم مجرد قراء للنص مطبقين لمنهج التفكيك ويأتي على رأس هؤلاء أركون، وهاشم صالح، وعلي حرب»[48].

لا نعثر على مبحث أو دراسة -- مما ورد لدى أحمد عبد الحليم- مخصصة لقضية التطبيق العربي للمناهج الغربية سوى الذي قدمه سعد البازعي عندما تساءل عن إمكانية نقل مناهج نقدية غربية إلى الثقافة العربية، وعما إذا كان ذلك يقتضي فصلها عن سياقاتها الحضارية وأطرها الثقافية، مؤكدا على التلازم المنهجي الفكري من حيث إن « الفكر هو التشكيل المعرفي والمنظومة الإدراكية التي يتكئ عليها المنهج ويتحيز بالتالي لها»[49]. ويبدو أنه يميل إلى رفض مثل هذا النوع من التطبيقات المنهجية حيث يربطها بسياقها الحضاري الغربي، حيث يرد تفكيكية دريدا إلى الأسس اليهودية، ويربط التفكيك بمصدره العدمي في فلسفة نيتشه، ويصل إلى نتيجة نهائية هي «تحيزات مناهج الفكر النقدي الغربية»[50].

ويعلق أحمد عبد الحليم على هذا الرأي بأنه موجود عند عدد من الأساتذة العرب مثل المسيري وأمينة غصن، وأسامة خليل، ويرى أنهم يمثلون رؤى مستقلة أكثر من كونهم يمثلون تيارا. ويعيد قراءة المسيري على النحو الذي يجعل منه تفكيكيا مثله مثل دريدا برغم موقفه المعارض والناقد له، ويرى أن الاختلاف

الذي بينهما هو « أن دريدا يدعي عدم معرفته ما سيؤول إليه التفكيك، والمسيري حريص على أن يؤكد غايته من التفكيك»[51].

والذي ينبغي أن يلاحظ هنا هو أن المسيري وإن كان ينتقد التفكيك ويستخدمه في نفس الوقت فذلك لأنه ينتقد التفكيك في سياق نقده للحضارة الغربية بعامة، وعلى ذلك فإنه لا يرى غضاضة في أن يحاربهم بنفس السلاح الذي صنعوه هم بأنفسهم. والحقيقة إن من شأن هذه الملاحظة أن تلفت النظر إلى أن الجانب التطبيقي في الفكر العربي للمناهج الغربية لا يقتصر على التراث العربي ولكن أيضا التراث الغربي. وهو ما نجده لدى حسن حنفي ومطاع صفدي وكاظم جهاد وعبد العزيز بن عرفة. ويعرض لنا أحمد عبد الحليم لرد على حرب عل الذين يرفضون منهج التفكيك بحجة أنه لا يتلاءم مع شروطنا الثقافية ولا يلائم أوضاعنا الاجتماعية والحضارية «فنحن أحوج ما نكون إلى الوحدة والى التأليف والى التماسك والعقلانية»[52].

والحقيقة يمكننا القول إذا كان المنهج- عموما- لابد أن يكون ملائما لشروطنا الثقافية وأوضاعنا الاجتماعية والحضارية، إلا أن الآخر وثقافته لم يعودا بعيدين عن هذه الشروط وتلك الأوضاع، بمعني أن المسافة أصبحت صغيرة بالدرجة التي تجعل حضارة الآخر وثقافته المختلفة تتماس مع حضارتنا وثقافتنا، وبالتالي فإن أي منهج أو حتى مذهب لابد وأن يصيبه شيء من التعديل والتغيير حين يمر بوعينا ؛ حتى يتواءم مع ظروفنا التاريخية وأوضاعنا الاجتماعية والثقافية. فالمنهج بالرغم من كونه يتأسس على مبادئ وقواعد صارمة إلا أنه كنشاط إنساني لابد أن يخضع للصيرورة ومن ثم فهو في حالة تغير وتطور مستمرين. وعلى ذلك فلا فرق بين منهج نابع من تراث الأنا أو مستعار من تراث الآخر طالما أمكن استيعابه ودمجه في ثقافة الأنا.

وفي النهاية تبقى مسألة واحدة إذا كان منهج مفكرنا أحمد عبد الحليم يتراوح-كما لاحظنا- مابين الوصف والتفسير، وإذا كان هذا التراوح مرتبط بالمنهج الذي كان يتبعه المفكرون العرب محل دراساته، فهل يمكن تطبيق نفس الفرضية على الحالة التي نحن بصددها. بعبارة أخرى هل يمكن أن نتلمس عناصر تطبيقية لمنهج أو آخر في دراسات أحمد عبد الحليم التي تتناول الدراسات العربية التي قامت بتطبيق مناهج غربية. في الحقيقة فإننا لا نتردد في القول بالنفي. ذلك لأنه إذا جاز القول بوجود» قراءة للقراءة» أو « تأويل التأويل»، فإن هناك استحالة منطقية في القول بـ» تطبيق التطبيق». فعندما يدرس عبد الحليم عطية تطبيق المنهج التفكيكي فليس بالضرورة أن يكون في هذه الحالة تفكيكيا، وإلا احتاج لعدد من المناهج

يوازي ما يدرسه من تطبيقات لهذه المناهج وهو الأمر الذي يجافي العقل والواقع معا. لكن كل ما يمكن قوله هو أن أحمد عبد الحليم كان محافظا على الجانب التفسيري والتحليلي في هذه الدراسات باعتبارها أقصى ما يمكن أن يصل إليه الباحث والمفكر بعد تجاوز مراحل العرض والنقل والتوصيف.

اكتمال الصورة:

في دراسته «هيجل في الفكر العربي المعاصر»، ودراساته المختلفة حول الاستشراق في الفكر العربي المعاصر يكف عطية عن طرح نفس السؤال الملح. والذي كان يمثل له هاجسا مستمرا- حول « الكيفية» التي استقبل بها الفكر العربي المعاصر الإنتاج الفكري للفلاسفة الغربيين على اختلاف انتماءاتهم وتوجهاتهم الفكرية، ويدخل مباشرة في صميم الإجابة[53].

فيذكر في دراسته عن هيجل أننا نستطيع أن نحدد طبيعة وكيفية استقبال المفكرين العرب للفلاسفة الغربيين عن طريق معرفة المبررات والدوافع التي وجهتهم إلى أفكار معينة لدى كل منهم فترة تلقيهم لهؤلاء الفلاسفة وأهم القضايا التي توقفوا عندها من فلسفاتهم»[54].

ويلاحظ من الفقرة السابقة أنه لا يقدم الإجابة فحسب وإنما يقدم المدخل لأي إجابة تتعلق بالسؤال عن الكيفية التي تعامل بها أي مفكر عربي مع الفكر الغربي. فبالرغم من أنه يقدم هذا المدخل بصدد دراسته عن هيجل إلا أنه يعمم النتيجة على دراساته المختلفة كما يتضح من قوله» كالشك لدى ديكارت. الذي طبقه طه حسين على الشعر الجاهلي زمن افتتاح الجامعة المصرية بحثا عن تجديد مناهج الدراسة الأدبية أو حدس الصيرورة، والوثبة الحيوية التي استلهمها كل من ميشيل عفلق وزكي الأرسوزي في قولهما بالبعث العربي في خمسينيات القرن العشرين فترة ازدهار الفكر القومي في الشام أو القول بالحرية والالتزام عند سارتر مع المد الثوري وحركات التحرر الوطني والاستقلال والتحول الاشتراكي في الستينيات أو التفكيك والاختلاف عند دريدا في سياق تجاوز الأنظمة الشمولية والتحول عن مفاهيم الثورة القومية والاشتراكية العربية في التسعينيات»[55].

وفي دراسته عن « أتيين جلسون في العربية» يستهل بحثه بوضع نفس المدخل قائلا:» ومن أجل أن تتوفر لدينا رؤيا فكرية لإنجازات ذلك الفكر ينبغي علينا تمثله واستيعابه وتحديده في نطاق إطاره التاريخي والاجتماعي»[56].

وإذا كان عطية قد دأب على البحث عن صورة الآخر في الأنا، وإذا كان في كل محاولاته التي عرضنا

لها في هذه الدراسة لم يكن حريصا على التحديد الدقيق لإطار هذه الصورة قدر حرصه على إفساح المجال للقارئ من أجل أن يتوصل بنفسه لملامح هذه الصورة، فإنه في دراساته الخاصة بالمستشرقين واشكالية العلاقة الحضارية المتبادلة بيننا وبينهم، يقدم هذه الصورة منذ البداية وقبل الخوض في التفاصيل، مما يعني أنه يمتلك صورة مسبقة في وعيه تأتي الدراسة برمتها للتدليل على مدى صحتها. والحقيقة أن قلب المنطق الأرسطي وجعل النتائج تسبق المقدمات هو أول الخطوات- من وجمة نظرنا- نحو التأويل.

وفي هذا الصدد يقدم لنا صورة آسين بلاثيوس عل أنها» صورة الباحث الأسباني الجاد الدؤوب المثابر على درس تاريخ بلاده الثقافي، والراهب المسيحي الساعي لبيان أثر المسيحية في الكتابات الإسلامية، وتأثير الأخيرة في الأولى. وهو في كل الأحوال يحظى باحترام كبير لدى من كتب عنه بالعربية»[57].

وينهي أحمد عبد الحليم دراسته بتعقيب قصير يلخص فيه ملامح صورة بلاثيوس في الكتابات العربية ويؤكد الصورة التي استهل بها الدراسة، وتتلخص في الآتي:-

- اهتمام جاد أصيل ومثابر على البحث والتحقيق الذي يتعلق بالفلسفة والتصوف الإسلامي في أسبانيا.

- بيان دور المسلمين في التاريخ الثقافي الوطني باعتباره مرحلة هامة من مراحل الثقافة الإنسانية.

- الاتصال بين الفكر الإسلامي وما سبقه وتأثيره على الفكر المسيحي التالي عليه.

- المنحى الديني الذي يسيطر على كتاباته برده إلى أصوله المسيحية.

ويصل الأمر به– فيما يتعلق بأسبقية الصورة على البحث- إلى وضع الصورة كعنوان للبحث في دراسته عن ماسينيون « صورة ماسينيون في الفكر العربي المعاصر»، ويلخص هذه الصورة كما وردت لدى غالبية الأساتذة العرب المعاصرين في مجال الدراسات الإسلامية، بوصفها « صورة الباحث المتوحد بموضوعه، المخلص له، والموضوع الذي أخلص له هو الإسلام وتجلياته المختلفة وصولا إلى الواقع الإسلامي المعاش، الذي جاب معظم بلدانه وأتقن عددا من لغاته، العربية والفارسية والتركية، وصادق الكثير من علمائه»[58].

وبالرغم من أنه يمتلك صورة مسبقة ومكتملة عن ماسينيون، انحدرت إليه من كتابات الرواد الأوائل، إلا أن الجانب الوجداني الذي كان يغلب على هذه الدراسات ويضفي على شخصية ماسينيون هالة روحانية صوفية جعله يحوّل هذه الصورة إلى إشكالية ويضعها في موضع المساءلة وهل الصورة الصوفية الروحانية هي الصورة الوحيدة لماسينيون أو يكمن خلف صورة الصوفي صورة أخرى هي صورة

السياسي؟ وهل هذه الصورة التي نجدها لدى أصدقاء ماسينيون وتلاميذه والتي تنطلق من شخص الرجل ومؤلفاته ومواقفه تقدم لنا كل ملامح ماسينيون أو أن هناك ملامح أخرى نجدها ضمن كتابات مختلفة تعرض له؟

وهنا تظهر الترجمة التأويلية لدى عطية في أجلى صورها حيث يطالب بتجاوز القراءة الوجدانية ويعد بقراءة نقدية تحليلية تثري كتابات المستشرق الفرنسي الكبير وتستشرف أبعادا أخرى له بجانب القراءة التكريمية «إن قراءة أعمال ماسينيون من الممكن أن تقدم بجانب الاتجاه الصوفي الروحاني العميق لديه جوانب أخرى أكثر ثراء وخصوبة تضيء ذلك الجانب الأول وتؤكده وتفتح آفاقا رحبة لإدراك الذي قام به في حياتنا المعاصرة وتثري معرفتنا به، لأننا قد نجد خلف التأملات الباطنية تحليلات اجتماعية وتاريخية وسياسية تظهر عمق الرجل وإخلاصه الشديد للقضية الحقيقية التي شغل بها ومفتاحها والإطار العام الذي يحتويها التصوف والحلاج»[59].

ولكي يحقق عبد الحليم عطية هذه القراءة النقدية التحليلية، المغايرة لقراءة الأقدمين الوجدانية، فإنه يتجاوز نصوص مفكري العربية حول ماسينيون ليتجه مباشرة صوب نصوص هذا الأخير راصدا تحولاته الفكرية وانتقاله من التاريخ والآثار إلى الدراسات الإسلامية والتصوف إلى الواقع الاجتماعي والسياسي العربي الإسلامي. ولأن موقف ماسينيون من القضايا العربية المعاصرة هو خير مدخل لهذه القراءة، فإن أحمد عبد الحليم يهتم – بنحو خاص- بدراسة موقف ماسينيون من الاتجاهات الدينية في المغرب العربي، وقضية فلسطين.

ويفسر اهتمام ماسينيون الدائم بالدافعين الديني والاجتماعي في المجتمعات العربية الإسلامية بأنه يتوجه به للمجتمع الأوربي وليس العربي، كما يكشف عن ميله نحو الأنظمة الغربية في مقابل الاتجاه نحو المشرق، وكذا تأكيده على الفروق الجوهرية بين المشرق والمغرب.

وبالنسبة لقضية فلسطين فإن أحمد عبد الحليم يقرأ ماسينيون على النحو الذي يجعل منه «غاندي جديد» «إن غاندي – وليس ماسينيون- في هذه القضية بالتحديد هو الذي يطالب بحق العرب في فلسطين، إن المستشرق الكبير يتسق تماما مع أفكاره، حيث ينتقل من الروح إلى الواقع متجاوزا التاريخ الذي يؤكد عليه غاندي، مما يجعلنا نتساءل بحق عن تداخل السياسي والصوفي عند المستشرق الكبير الباحث عن السلام في العدل»[60].

ويلاحظ من الفقرة السابقة، والتي ختم بها أحمد عبد الحليم دراسته عن ماسينيون أنه كان واعيا تماما بأبعاد موقفه التأويلي فلم يشأ أن يصدر حكما نهائيا أو يقدم إجابة حاسمة، وإنما أنهى دراسته بتساؤل مفتوح كما بدأها بتساؤل مفتوح، مما ينبئ بأن قراءته مجرد اقتراح تسبقها قراءات وستلحقها – بالضرورة- قراءات أخرى.

ويلاحظ أيضا أن هذا الموقف التأويلي البارز في دراسات أحمد عبد الحليم حول الاستشراق والمستشرقين في الفكر العربي المعاصر، يظهر كذلك في دراسته الأخيرة حول هيجل. فإذا كان عبد الحليم قد قرأ ماسينيون بوصفه « غانديا »، فإنه قرأ هيجل باعتباره أرسطيا، وكيركجارديا ونيتشويا وهوسرليا وماركيووزيا وهيدجريا وكوجيفيا وهيبوليتيا.

وتأتي هذه القراءات في ظل وعي وإدراك تام بالكيفية التي استقبل بها العرب الفلاسفة الغربيين على عكس الدراسات الأقدم التي قام بها عطية في نفس المضمار، والتي كان يبدو وكأنه ما زال في طور البحث عن هذه الكيفية حيث لم تكن الصورة قد اكتملت بعد. وفي هذا الصدد يميز بين طريقتين في التعامل مع هيجل: الأولى هي طريقة العرض التحليلي الوافي الشامل الذي يلم بكل فلسفته. والطريقة الثانية هي القراءة والتأويل»[61].

ونجد تحليلا مشابها لطرق تعامل المفكرين العرب مع فلاسفة الغرب في دراسته السابقة عن ماسينيون حيث يميز في الكتابات العربية بين ثلاثة مواقف: موقف التلقي»، وهو موقف المتابعة والتأييد، ويظهر لدى الرواد الأوائل ممن تعاملوا مع ماسينيون أو تتلمذوا عليه من أمثال الشيخ مصطفى عبد الرازق. وعبد الرحمن بدوي وأبو الوفا التفتازاني. والموقف الثاني « موقف الحوار» وهو موقف أكثر تطورا وتحليلا ودفعا لآراء ماسينيون إلى الأمام نحو تحليل علمي لقضايا التصوف الإسلامي ويمثله محمد على أبو ريان ومحمود قاسم ومحمد عبود. أما الموقف الثالث، فهو موقف ينطلق من التحليل النقدي لكتابات ماسينيون إلى تفسير أشمل يضم أعماله ومواقفه الحياتية وتوجهاته السياسية، ومن ممثلي هذا الاتجاه محمد لطفي جمعة وحسني صبح وإدوارد سعيد، ويمكن اعتبار أحمد عبد الحليم عطية نفسه ضمن هذا التيار.

وفي النهاية يمكننا القول أن عطية استطاع أن يفتح المجال لطريق جديد في الفكر العربي المعاصر يمكن أن تسير عليه الأجيال الجديدة المهتمة بهذا الفكر وقضاياه وإشكالياته، خاصة أنه بدأ مشروعه من قبل أن تكتمل ملامح الصورة، وتتحدد مناهج وطرق التناول. فمحاولاته- كما سبق وإن ذكرنا – ما هي إلا انعكاس

لمراحل تطور الفكر العربي نفسه، وانتقاله من النقل إلى الإبداع.

وهذا الانعكاس إن دل عل شيء إنما يدل على خصوبة هذا الفكر وحيوية دراسات أحمد عبد الحليم، فإن تدرس الفكر حال حركته غير أن تدرسه حال سكونه، وهذه هي الإضافة الكبيرة التي ينبغي أن نتمسك بها. أن نعمل على تطوير الآليات النظرية التي تمكننا من رصد هذه الحركة على نحو أكثر دقة وأبعد عمقا.

الهوامش

1 - د. أحمد عبد الحليم عطية، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع»، القاهرة، 1990م، ص.5

2 - المرجع السابق، ص .7

3 - نفسه،ص.6

4 - نفس الموضع.

5 - المرجع السابق، ص 9-.10

6 - نفسه، ص.16

7 - نفس الموضع.

8 - المرجع السابق، ص.13

9 - د. أحمد عبد الحليم عطية، سارتر في الفكر العربي المعاصر»، جريدة الرأي، الأردن، 30حزيران، 2006.

10 - د. أحمد عبد الحليم عطية، « الكانطية في الفكر العربي المعاصر»، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس، يوليو2002م، ص.7

11 - د. أحمد عبد الحليم عطية، «هيدجر في العربية»، مجلة أوراق فلسفية، العدد التاسع، يناير2004م.

12 - د. أحمد عبد الحليم عطية، « دريدا والفكر العربي المعاصر»، ضمن كتاب « مابعد الحداثة والتفكيك»، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2008م، ص.127

13 - د. أحمد عبد الحليم عطية، « نيتشه في الفكر العربي المعاصر »، مؤتمر « نيتشه وهذا الزمان»، ضمن أمال مؤتمر معهد العلوم الاجتماعية، تونس 17-19أبريل 2008.

14 - د. أحمد عبد الحليم عطية، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، ص.19

15 - د. أحمد عبد الحليم عطية، « سارتر في الفكر العربي المعاصر».

16- د. أحمد عبد الحليم عطية، « الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، ص.19

17 - نفسه، ص .91

18- د. أحمد عبد الحليم عطية، « الكانطية في الفكر العربي المعاصر»، ص.8

19- د. أحمد عبد الحليم عطية، « نيتشه في الفكر العربي المعاصر».

20- د. أحمد عبد الحليم عطية، «هيدجر في العربية»، ص.317

21- المرجع السابق، ص.320

22- د. أحمد عبد الحليم، «نيتشه في الفكر العربي المعاصر».

23- المرجع السابق.

24- د. أحمد عبد الحليم، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، ص.91

25- د. أحمد عبد الحليم، هيدجر في العربية»، ص.317

26- د. أحمد عبد الحليم، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر»، ص.101

27- المرجع السابق.

28- د. أحمد عبد الحليم، «سارتر في الفكر العربي المعاصر».

29- د. أحمد عبد الحليم، « نيتشه في الفكر العربي المعاصر».

30- المرجع السابق.

31- د. أحمد عبد الحليم، « الديكارتية في الفكر العربي المعاصر»، ص.14

32- د. أحمد عبد الحليم، «هيدجر في العربية»، .317

33- د. أحمد عبد الحليم، «سارتر في الفكر العربي المعاصر»، ص.21

34- د. أحمد عبد الحليم، «الكانطية في الفكر العربي المعاصر»، ص.15

35- نقلا عن د. أحمد عبد الحليم، « الكانطية في الفكر العربي المعاصر»، ص.21

36- نقلا عن د. أحمد عبد الحليم» مابعد الحداثة والتفكيك»، ص.129

37- نقلا عن المرجع السابق،ص.13

38- نفسه، ص.131

39- نقلا عن د. أحمد عبد الحليم، « نيتشه في الفكر العربي المعاصر».

40- د.أحمد عبد الحليم، « الديكارتية في الفكر العربي المعاصر»، ص.150

41- د. أحمد عبد الحليم، « سارتر في الفكر العربي المعاصر».

42- المرجع السابق.

43- د. أحمد عبد الحليم، « ما بعد الحداثة والتفكيك»، ص .154

44- د. أحمد عبد الحليم، « الديكارتية في الفكر العربي المعاصر»، ص.77

45- المرجع السابق، ص77، .78

46- نفسه، ص.76

47- د. أحمد عبد الحليم، ما بعد الحداثة والتفكيك، ص.216

48- نفس الموضع.

49- المرجع السابق، ص.210

50- نفسه، ص.211

51- نفسه، ص.201

52- نفسه، ص.189

53- بالرغم من أننا لا نتبع المنهج التاريخي في دراستنا إلا أننا نحرص- بقدر الإمكان- على الاستشهاد بنصوص أحمد عبد الحليم عطية بحسب الترتيب التاريخي لنشرها حتى يمكننا أن نضع أيدينا على ملامح التطور المنهجي الذي لحق مؤلفاته خلال سنوات عمله في مشروعه الطموح، الرامي لرصد حركة الفكر العربي المعاصر ورسم صورة شاملة له. ويصل عبد الحليم إلى قمة هذا التطور في دراسته» هيجل في الفكر العربي المعاصر» لكونها آخر دراسة له في هذا المجال ومن ثم أتت متزامنة مع آخر ما أنتج الفكر العربي في تعامله مع الفكر الغربي حيث اكتملت أركانه واتضحت ملامحه. إلا أننا آثرنا تناول الدراسات الخاصة بالمستشرقين في نهاية الدراسة لما لها من وحدة موضوعية، ولأن طبيعتها الخاصة جعلت أحمد عبد الحليم يتعامل معها – منهجيا – منذ البداية بنفس الطريقة التي تعامل بها مع الدراسات الأخرى في النهاية، مما يعني أن المنهج التفسيري كان موجودا على نحو أصيل في تفكير أحمد عبد الحليم، إلا أنه لا

يظهر إلا إذا سنحت له الفرصة.

54- د. أحمد عبد الحليم عطية، « هيجل في الفكر العربي المعاصر»، أوراق فلسفية، العدد(18)، 2008م، ص.219

55- نفس الموضع.

56- في الكتابات الفلسفية العربية الحديثة، الفلسفة الإسلامية والغربية الوسيطة من خلال أتيين جيلسون»،» الاستشراق»، سلسلة كتب الثقافة المقارنة، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، العدد الرابع، 1990م، ص.52

57- د. أحمد عبد الحليم عطية، «أسين بلاثيوس في الكتابات العربية المعاصرة»، مجلة المعهد المصري بمدريد، العدد 27، ص.77

58- د. أحمد عبد الحليم عطية، « الصوفي والسياسي، صورة ماسينيون في الفكر العربي المعاصر، في كتاب» قلب الشرق»، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2003م، ص ص 267-.268

59- المرجع السابق، ص.269

60- نفسه، ص.289

61- د. أحمد عبد الحليم عطية، « هيجل في الفكر العربي المعاصر»، ص220.

نحو» أجورا «فلسفية عربية إسلامية معاصرة

مصطفى كمال فرحات

ما بالعهد من قدم، تحدث المفكر الفرنسي وفيلسوف العلوم، جيل جاستون جرنجيه Gaston Gille Jraujer، من خلال عنوان لكتاب له في «محاولة في فلسفة الأسلوب»[1]. وعلى الرغم من أن الغالب على اهتمامات جرنجيه، في هذا الصدد، إنما هو السعي إلى إبراز وتبيان البعض من خصوصيات التأسيس على صعيد التنظير العلمي مقارنة بديدنات التأسيس الفلسفي البردغمية، وذلك على خلفية تمشيات المدرسة الفرنسية في مجال الابستيمولوجيا (باشلار، كنغيلام، جول فيلمان...)، فإن عبارة «فلسفة الأسلوب» الشيقة والكيسة؛ يمكن أن تستثمر ضمن ميدان أوسع وفي أفق أرحب من ذينك اللذين حصر ما فيهما جرنجيه. ونحن هاهنا نستولي على عهدتنا كليا بالطبع، استخدام العبارة لتوصيف المشروع الفلسفي للأستاذ الفاضل أحمد عبدالحليم عطية، حبيب حب الحكمة بامتياز بما هو محب للفلسفة إلى حد النخاع، وذلك في هيئة فرضية عمل نختبرها على ضوء بعض ما أتيح لنا من معرفة ببعض روافد الإنجازة البحثية للأستاذ.

وفعلًا، ما لا يمكن أن لا يسترعي انتباه اللبيب في أسلوب اعتمال المشروع الفلسفي للأستاذ، إنما هو هذا الحرص الدؤوب المتواتر على جعل «اللوغوس» الفلسفي عندنا وعند مختلف أشياعنا وأغيارنا، يتحول إلى «ديالوغوس»، أى تحويل مسارات تعقل العقل لذاته وعقلنة أواخره بشكل شبه طوطولوجي تحصيل حاصل، إلى رحب وسعة «التعاقل» الحواري التحاوري التحويري للذات وللغير، فعلًا واحدا وزمنا واحدا، وذلك منذ ما لا يقل عن ربع قرن، بداية بمحاولاته الفلسفية الأولى، من خلال، مثلًا، قراره الطريف في فرادته أو الفريد في طرافته، ألا وهو إعادة الاعتبار الفلسفي للبرنامج الفلسفي لفويرباخ داخل المعمعان الفكري العربي الإسلامي المعاصر، الذي كان يجهله أو يتجاهله كليا من قبل، لسبب لا أدعي منه للاستشكال والتظنين، وهو وجود البرنامج بين فكي رحي المثالية الألمانية (وأساسا الهيجلية منها) من جهة، والمادية التاريخية والجدلية للماركسية. من جهة ثانية (والجميع يتذكر كيف أن هذه الأخيرة قد أوهمت بحسم أمر مدة صلوحية فكر فويرباخ عبر الأطروحات الإحدى عشر حول فويرباخ الشهيرة التي كتبها ماركس نفسه)[2]. علما بأن فيلسوفنا كان يعتبر من أبرز من يسمون بالهيجليين اليساريين (شأن دافيد شتروس وبرونوباور..).

فالجرأة حينئذ كبيرة وفضلها المعرفي أكبر عندما قرر الأستاذ انتشال البرنامج المذكور من هذا الغبن التاريخي، وهو في ذلك لا يقل ريادة عن التوسير حينما تولى ترجمة بعض نصوص فويرباخ إلى الفرنسية ونشرها تحت عنوان «بيانات فلسفية»[3]. في بداية الستينات في القرن الماضي، على الرغم من سيادة الاعتقاد في سذاجة الفويرباخية مقارنة بسميتها الماركسية.

بيد أن انشغال الأستاذ أحمد عطية بفلسفة فويرباخ، ترجمة ودراسة، لا يبدو فقط ولا أساسًا، بمثابة أداء واجب مدرسي أكاديمي محمود في ذاته باعتباره يستهدف التعريف بفيلسوف كبير غبن بدرجة أو بأخرى أو لأنه وفق معجمية معاصرة. يظهر بمظهر «المفكر مع هيجل ضد هيجل» بصريح عبارة الأستاذ[4]، أو لأنه كان قدم للعالمين إحدى أولى الأنثروبولوجيات الفلسفية الواعية بذاتها وبأهم صفاتها. أو لأنه يوفر لنا أفقا «لإصلاح الفلسفة» بحيث تكون حقا «فلسفة للمستقبل» لازالت في حقيقة الأمر وإلى حد بعيد، قادرة إلى يوم الناس هذا، على الإيحاء من الأفكار – القوى (Force – Ides) ما به يمكن لنا أن نتدبر في يومنا الفلسفي الخاص بالمزيد اللازم من الجذرية والشمول والقدرة على الاستشراف الحصيف – كل هذه الأبعاد والمرامي موجودة ضمنيًا وصراحة في ثنايا وطوايا وزوايا العمل القيم والريادي الذي خصصه الدكتور أحمد عطية لفويرباخ ترجمة وتحليلًا وتقييمًا. إلا أن أغلب الظن أن مقصد أستاذنا بهذا الطراز من التحيين للفويرباخية، إنما هو سعي تحتي يشاكل مفاعيل «مينوتور» نيتشه، إلى تعتعه وزلزلة كل صيغ سباتنا الدغمائي، بتعبير كانط، حيال جماع جوهريات أمورنا الروحية والعقائدية والفكرية والفلسفية... بالنظر إلى كون الفويرباخية إنما هي في حقيقتها قد جسدت ما لا يقل عن «ثورة كوبرنيكية» في مجال الثيولوجيا (علم اللاهوت)، مفادها القول بأن «سر الثيولوجيا إنما هو الأنثروبولوجيا» (سر اللاهوت هو الناسوت) وهو ما يحوصله استنتاجيا مبدأ كون «الإنسان إله للإنسان» «Homo Deua Homini»..

صورة الأمر أنه مثلما أن الثورة الفلكية لكوبرنيك قد استعاضت عن مركزية الأرض في الكوسمولوجيا المشائية البطليموسية بمركزية الشمس بمقتضى البساطة الرياضية.. ومثلما أن الثورة الكوبرنيكية في الفلسفة النقدية الكانطية قد كرست محورية الذات العارفة والمشرعة قبالة كلية المواضيع المعروفة ضمن حدود التجربة الممكنة التي هي نفسها حدود المعرفة الممكنة، فإن ثورة فويرباخ قد شكلت مشروع استعادة لماهية الإنسان كإنسان من اغترابها الثيولوجي الطويل، وذلك في هيئة إسقاط لصفات وفعاليات وممكنات

الإنسان على كينونة مفارقة ومتعالية أضحت، بطول المدة، عنوانا لغربة الإنسان عن ذاته ولشكل من أشكال «العبودية الإرادية»، بتعبير لابويسيه، هو الأخطر على الإطلاق، بوصفه يرسخ الاقتناع بالعجز الانطولوجي الكلي والنهائي للإنسان. بحكم ذلك كانت الثورة الكوبرنيكية الفويرباخية على صعيد التيولوجيا إيذانا بتدشين عهود التحرر من كل أصناف الاغتراب الأخرى، وهو تحديدا ما حدث فعلًا حينما سرت عدوى النقد الشرس من طرف فويرباخ للاغتراب اللاهوتي إلى سائر أصعدة الاغتراب الأخرى ومنها: الاغتراب السياسي في صيغة رهن للمجتمع المدني بتسلط الدولة والاغتراب الاقتصادي في صورة امتصاص فائض قيمة العمل من قبل الرأسمالي المهيمن في السياق الماركسي، والاغتراب الأيديولوجي للوعي المزيف غير المتطابق مع واقع الصراع الطبقي، في عين السياق... انتهاء بالاغتراب الوجودي عند سارتر، مثلًا، والمتمثل في إسناد الحرية المطلقة والخلق المستمر للألوهية من قبل ديكارت، في حين أنها عند صاحب «الوجود و العدم» من أخص خصوصيات الكائن لذاته أنطولوجيا؛ الذي هو الإنسان المحكوم عليه بأن يكون حرًا[5].

لذلك لم يكن الاهتمام التدشيني، بمعنى ما، للدكتور أحمد عطية بالمشروع الفلسفي لفويرباخ من قبيل الصدفة أو الاتفاق العرضي، وإنما هو جزء لا يتجزأ من رؤية جذرية وشاملة لما يتعين أن يضطلع به التفلسف العربي الإسلامي من مهام تحررية انعتاقية ليس أقلها التركيز على الكرامة الانطوثيولوجية للإنسان بين ظهرانينا، بوصف ذلك هو شرط إمكان مطلق لإفلاح أي مشروع فكري فلسفي يريد أن يظفر بأدنى درجة من درجات النجاعة والفاعلية والفعالية في استنهاض الهمم لبناء مستقبل كريم لمستقبلنا يكون خير حاضر لمكنة (ponibilisation) حاضر متوثب، وخير تحية جديرة بماضي ريادي في الإمامة الحضارية للعالمين نظرًا وممارسة وحساسية وسلالم قيم..

رجوعًا إلى ما أشرنا إليه أعلاه في إمكانية لاستثار عبارة «فلسفة الأسلوب» في معرض توصيف ما يميز التطلع الفلسفي للأستاذ أحمد عبد الحليم عطية، من خلال سعيه إلى إغراء أو حتى إغواء اللوغوس كما يتحول إلى ديالوغوس، أي تحول العقل المهدد بالإنطواء على ذاته طوطولوجيا في هيئة كينونة انعزالية لازمة غير متعدية، بلغة النحاة، تدعي الاكتفاء الذاتي الانطولوجي (وجودا) والابستيمولوجي (معرفة) والبركسيولوجي (ممارسة) والاكسيولوجي (قيما)، بحيث تزعم أنها أب وأم وأبنة وحفيدة ذاتها، لا شأن ولا علاقة لها بأدنى آخرية غيرية نسبية أو مطلقة، أفقية أو عمودية، محايثة أو متعالية، تحوله إذن إلى عقل

حواري تواصلي تفاعلي يقر بإمكان إن لم يكن بوجوب الامتحان المشترك بالحقيقة والتحقق الجماعي بمقتضاها، افتراضًا مبدئيًا مسبقا لوجود استحقاق جمعي لها، جدارة بها وافتقارا لها، في نفس الآن، لأن الحقيقة بهذا الاعتبار إنما هي أسمى لا نهائيًا وأخصب وأثرى لا نهائيا من أن تكون مجرد موضوع تملك تفردي احتكاري تحكمي، شأن أي هدف حيازي آخر... رجوعًا إلى ذلك حينئذ، يمكن التسليم جدلًا بوجود ثلاثة أساليب فلسفية رحمية منبعية، أساسية تأسيسية في ذات الوقت، قد ترمز إليها أبلغ الرمز تكثيفًا دلاليًا قصويا، أسطورة الأخرون ابميتية وبروميتية وما كان شأن هرميس حيال صنيعهما، كما وردت في محاورة «البرتاغوراس» لأفلاطون، على سبيل المثال[6].

تذكر الأسطورة أن زيوس، كبير آلهة الأولمب الإغريقي، قد كلف ابميتية بمهمة تجهيز كل الأحياء بما به تحيا وتستمر في الحياة على الوجه الذي يلائم طبيعة ومستطاع كل حي وكل فرع وكل فصيل وكل نوع وكل جنس... وكان الأمر كذلك بالنسبة لسائر الكائنات الحية برا وبحرا وجوا، ما عدا حي واحد لم يبق لابمتية ما به يجهزه، أو لم يعرف كيف وبماذا يجهزه. لعل ذلك راجع لغموض طبيعته واستغلاقها عليه وحيرته إزاءها. هذا الحي الملتبس جوهريًا، ذو الدستور الأنطولوجي المذبذب، هو فقط الإنسان – هذا الكائن العجيب كان سيكون أول مرشح للإنقراض الفوري فرد أو نوعًا لو ترك في منزلته الابميتية؛ هذه أي منزلة اللامنزلة أولا. ذلك ما دعا أخاه بروميتية إلى أن يحاول تلافي الأمر عطفا على الإنسان وشفقة به، ففعل فعلته التي فعلها، وهي المتمثلة في سرقة قبس من النار الإلهية المقدسة، ومنحه للإنسان تعويضا له عن قصور الحيوانية فيه: ذلك القبس يؤول على أنه هو العقل بما هو طاقة كل الطاقات التي يكون بإمكان الإنسان أن يتأمل لا لمجرد التأقلم والتكيف مع محيطه، وإنما أيضا ولعله خصوصًا لإدارة كلية الممالك الجامدة والحية وتوجيهها صوب هدف توفير أقصى النجاعة والمردودية، وكان على بروميتية أن يدفع ثمنا باهظًا لصنيعة ذاك: عذابا أبديا لا أقصى ولا أشنع.

غير أن أغرب ما في الأمر، من وجهة نظر الأسطورة نفسها، هو أن هدية بروميتية هذه التي لا تقدر بثمن، لم تكن كافية البتة لكي يستقيم التواجد الإنسي سياسيًا واجتماعيًا وأخلاقيًا.. ذلك أن النجاعة التقنية أو مهارة الابتكار قصد ترويض كلية الكيانة ليست كافية لكي يكون الإنسان هو ما هو فردًا وجماعة. وهو ما تفطن له زيوس نفسه. لذلك فإنه اضطر إلى أن يبعث بهرميس، ساعي بريد الآلهة والمؤتمن على أسرارها، لكي يشيع في الإنسيين فضيلتي العدل والحياء اللتين لا قوام للتواجد السياسي والاجتماعي

والاقتصادي والروحي بدونهما.

منطوق الأسطورة يوحي بأنه لا الحيرة المتعثرة للابيثمية وحدها بكافية، ولا النجاعة التقنية للبروميتية لوحدها بكافيه ولا العدل والحياء للهرميسية بكافيين للإيفاء بمقتضيات التأنسن الحق. بل يجب السعي إلى حذق التوليف بين مقومات هذا الثالوث البردغمي لكي يكون مشروع هذا الايفاء ممكنًا مجرد الإمكان..

من نافلة القول الإقرار بأن هذا المشروع لازال إلى يوم الناس هذا ينتظر المزيد من الأشكلة والاعتبار الفلسفيين.

تطبيقًا مباشرًا على محل شاهدنا، يتضح أن من بين فلسفات الأسلوب يطغي عليه الطابع الإبيمثي فينتج لنا أسلوب تفلسف تغلب عليه روح التساؤل والحيرة والاندهاش من مجرد وجود شيء ما عوضا في العدم، والاضطلاع بظواهر ومظاهر الفشل والتعثر والعبثية السيزيفية وبراميل الدانائيديين المخرومة، والتفكير المتاهي وتكريس التيهان كأفق نهائي للصيرورة الإنسية. ومن بينها، على العكس من ذلك تمامًا، ما يغلب عليه البعد البروميثي (شبنجلر، في معرض تبيانه لخصوصية الحضارة الغربية، يضيف بعد الفاوستية كناية عن الاستعداد للتعاقد مع الشيطان نفسه من أجل الظفر بمعرفة ممنوعة أو محرمة افتراضًا)، فيفرز لنا فلسفات هجومية ثورية تنويرية تحليلية تفكيكية تقويضية نقدية، تتفلسف بالمعول أو بمحلقة الأوكامي أو بالمطرقة النيتشية، وتضطلع بالتحديات القصوى ضد الكل ما يمكن أن يعيق مشروع أنسنة كلية الكيانة الكونية، تحيينا لكل أبعاد الوجود بحيث تصبح في متناول الإنسان وتحت تصرفه الكلي – ومنها أخيرًا ما يتغلب عليه البعد الهرمسي، فيتولد عنه اطرزة في التفلسف تركز على ظواهر وأفعال مفاعيل التنقل والتواصل والتجوال والاستضافة والحوار النقاش الحر دون شروط مسبقة، والجولان عبر مختلف أنهج وأزقة وشوارع الأنسيكلوبيديا والبركسيس والايستزيس..

إذا ما نحن سلمنا جدلًا أيضا، بوجاهة ما يشبه «المثل – النمطية» هذه (Type – Idea)، بلغة ماكس فيبر، أو «الشخوص المفهومية» بتعبير دولوز، فإنه يمكن النمذجة على الابيمثية بكل الفلسفات والتمشيات الفلسفية التي تقر بتناهوية الإنسان (Finitude) وبالتباس دستوره الأنطولوجي ماهويا وبعدم وجود محل له من الإعراب الكوني (لعل ذلك لأنه هو الإعراب أو فعل الإعراب ذاته)، مثل فلسفات بسكال وكانط (الحرمان المعرفي من الشيء في ذاته عنده) وهيدجر (منهجية «الخطوة القهقري» عنده) ويسبرز (حتمية الفشل عنده) وفوكو (مقولة موت الإنسان عنده)، وفلسفات ما بعد الحداثة بعامة

(دريد وإخلافه وليوتار وخلافه ودولوز واختلافه، وجياني فاتيمو وأنطولوجياه الضعيفة وروتي ونسبيته...) اقتصارا على الفلسفات الحديثة والمعاصرة وجدير بالذكر ها هنا تخصيص مؤسسة المنشورات الجامعية الفرنسية الشهيرة (F.U.P) لسلسلة أعمال فلسفية في غاية الجدية والطرافة تحت اسم ورمز وعقول الدلالة المذكورة تحديدا لم ابميتية (Epimethee) كما يمكن النمذجة على البروميتية بكل فلسفات التحدي والتخطيط لسيطرة الإنسان على كلية الكيانة وتكريس مركزية الإنسان، من مثل مشروع ديكارت المستهدف صراحة لأن يصير الإنسان سيدا على الطبيعة ومالكا لها. وقرار هيجل القاضى بتدجين ذاته لتزمينه وأرخنته وتحيينه كليا بأنسنته (مصداقا التأويل كوجيف، مثلا)، وكلية مشروع فويرباخ وملامح «إنسانويته» «Humamisne» كما قدمها الأستاذ عطية نفسه، ومشروع ماركس يجعل الإنسان يكون الكائن الأسمى للإنسان عبر افتقاد المحايثة وجعلها المسكن الأوحد له، وهو المبدأ الأساسي لكل إلحاد مبدئي متسق منطقيًا مع ذاته – كذا شأن الدعوة النيتشية؛ لأن يكون الإنسان مجرد جسر يتم العبور منه إلى الإنسان الأعلى، انتقالًا من الجملية إلى الأسدية إلى طفولية براءة الصيرورة والعود الأبدي لنفس الشيء المراد أبديًا، وهو لا إلى سعي سارتر إلى البرهنة الأنطولوجية على عدم وجود الألوهية (معارضة لكلية التقليد الفلسفي في هذا الصدد) تكريسا نهائيًا لملكوت الناسوت، اعتبارا لاعتقاده المنطقي في أننا نوجد كبشر على صعيد لا يوجد فيه سوى الإنسان، اعتقادًا واجهه هيدجر صراحة بقوله إننا نوجد على صعيد توجد فيه الكينونة أساسًا... أما فيما يتعلق بالهرمسية، فيمكن النمذجة عنها بفلسفة ليبنتز بوصفها فلسفة ترفض القطائع والانفصالات وتحتضن كلية الإرث الفلسفي دون استثناء الأمر الذي لم يمنعها من أن تكون مجددة في كل ما طالته من حقول معرفية إلى حد أنها تعتبر اليوم من أكثر الفلسفات معاصرة لنا بل وريادة لنا – هذا ما فهمه جيدًا ميشال سار الذي بدوره جعل كل مشروعه الفلسفي والابستيمولوجي تحت اسم هرميس ذاته[7]، بوصفه مشروع فلسفة للنقل والمواصلات هي وحدها عنده مؤهلة لاستيعاب مختلف ثورات العلم والتكنولوجيا في كل المجالات اليوم حيث تحولت المعقولية كليًا منقولية بفضل ما يعتبره سار بمثابة ميتافيزيقا العلم ألا وهي: نظرية الإعلام. يضاف إلى ذلك، يمكن الإشارة إلى فلسفة الفعل التواصلي بهابرماس، وايطيقا النقاش لآبل ومبدأ المسؤولية ليوناس ونقد العقل الكلي ليسلوتر دايد، وفلسفة الحوار مع التراث وتلاقي آفاق الماضي والحاضر والمستقبل لجادامير وكل الأدبيات الهرمينوطيقية على وجه العموم.

إلى أي من أساليب التفلسف وفلسفات الأسلوب هذه يمكن أن ينتمي المشروع الفلسفي للدكتور أحمد

عبدالحليم عطية يا ترى للوهلة الأولى، واستنادا إلى وجهة الإبهام الفلسفي الأولى للدكتور منذ قرابة ربع قرن كما أسلفنا، عبر تعامله مع الإنجازة الفويرباخية تحليلًا وتقييما وترجمة لبعض النصوص الأساسية، فإن التمشي يطغي عليه المنحى البروميتيثي، في سعيه إلى كسر الأوثان العقائدية وفضح التكدسات الأيديولوجية ونسف البديهيات الموهومة والقناعات المزعومة على ضوء ما أسميناه بالثورة الكوبرنيكية على صعيد الرؤية اللاهوتية للعالم التي أنجزها رياديا فويرباخ وتأثر بها أيما تأثر ماكس شترنر وماركس ونيتشه وصولا إلى أمثال ميشال أونفري هذه الأيام. وهو ما يتجلى بكل وضوح في الدراسة القيمة التي أفردها الدكتور في هذا الشأن[8]. بيد أنه يبدو أن هذا التوجه قد عرف لقاحا إبيميتيثيا من خلال دراسة الدكتور لمختلف روافد فكر ما بعد الحداثة، حيث دخل في حوار ثري وصبور مع أهم أساطين هذا التوجه، من مثل نيتشه وفوكو ودولوز وليوتار ودريدا[9]... ومع من تفاعلوا معهم بدرجة أو بأخرى، وكل لحساب منظوره الخاص بمشروعه الخصوصي، من المفكرين العرب، من مثل: الخطيبي وعبدالسلام بنعبد العالي وفتحي التريكي وأركون ومطاع صفدي وادوارد سعيد إلخ[10].

هذا المنزع الإبيميتيثي القائم بصفة رئيسية على فضيلة «التواضع التهكمي» الفلسفي في أصالته السقراطية بما هو سلاح في غاية الجدوى والنجاعة في معترك مجابهة مختلف صيغ «الحمل الوهمي» والشطحات الانكيشوتية التي تميزت بها الكثرة الكثيرة من المشاريع الفكرية التي استهدفت احتكار التنظير التأسيسي للنهوض العربي المأمول، هذا المنزع إذن قد يكون مثل ما يشبه همزة الوصل بين البدايات البروميتية للدكتور وما انتهى إليه اليوم، وإلى أن يأتي ما يخالف ذلك كما يقال، من انشغال ذي طابع هرمسي مبين يتجلى بالخصوص عبر إشراف الأستاذ، بفلاح لا سبيل إلى إنكاره على مجلة «أوراق فلسفية» الغراء التي وصلت أعدادها إلى حد الآن إلى 39[11]. وعلى «إصداراتها»[12] في شكل دراسات منفردة تخص هذا المفكر أو ذاك من كبار الفكر العربي المعاصر، شأن نشر أعمال ندوات قيمة نظمت حول مختلف جوانب الإنتاج الفكري الفلسفي لأمثال المرحوم عبدالرحمن بدوي[13]، والأستاذ الجليل عبدالوهاب بوحديبه، رئيس أكاديمية «بيت الحكمة» التونسية[14]، وفيلسوف التنوع والعيش معا والضيافة فتحي التريكي[15]، فضلا عن النمذجة عن أهم التوجهات الفلسفية في تونس، تخصيصًا دون نسيان الدراسة الرائدة للخطاب الفلسفي في مصر[16].

سعة الصدر الفكرية الفريدة هذه التي ما نفك يترجمها الأستاذ الدكتور أحمد عبدالحليم عطية في شكل

قدرة فائقة على التواجد في كل مكان من الوطن العربي ينبس ببنت شفة فلسفية، وعلى الاستقبال الترحابي لكل التمظهرات الجدية للفكر العالمي وللفكر العربي الإسلامي بخاصة، وذلك دون أدنى استبعاد أو إقصاء أو استثناء أو اختزال مخل بطرافة وعمق تلك التمظهرات.. إنما هي ثابت من الثوابت المتأصلة في المشروع الفكري للأستاذ. وهو ما يتعين أن يحسب له فيثمن كأرفع وأعلى ما يكون التثمين للأعمال الجليلة، أولا، لندرة مثل هذا الصنيع الأريحي بين ظهرانينا، وهو ما قد يفسر إلى حد بعيد الكثير من مظاهر العزلة المأساوية في فكرنا المعاصر وهو يجهد النفس لكي يرفع الوجود إلى لغة الضاد من جديد، إيذانا برجوع عنقائي إلى الحياة، «رغم الداء والأعداء» بلغة أبي القاسم الشابي. وثانيا، لأن من شأن مثل هذا التمشي الحاتمي في الفكر بعامة أن يحفز ويدفع ويحرك السواكن ويغري ويغوي في اتجاه المغامرة بأخذ أمور الوجود والمعرفة والممارسة والوجدان عندنا بقوة واقتدار يتجاوزان كليا صعيد العقد والمركبات مغائر التمسكن والتوصل المتواصل استسهال ممارسة الببغائية والفردية والبقرية: محاكاة وتقليدا واجترارا وثالثا، لأننا جميعا في الوطن العربي في أحوج الحاجة اليوم إلى إنشاء «أجورا» فكرية فلسفية، تكون بمثابة ساحة عمومية عملاقة، نتعلم فيها كيف نضطلع بجحيمتنا الجماعية والفردية، ونتدرب فيها على إرغام «خلفياتنا» و«تحتياتنا» و«جانياتنا» على أن تكون «أمامية» قابلة للدرس والتمحيص؛ لأن يدور حولها النقاش العقلي النقدي الحواري الحر بقدر ما هو مسؤول حول المصير المشترك والتأمل الحق للإمامة الحضارية ولن يكون ذلك ممكنا مجرد الإمكان إلا في شكل تحويل للوغوس عندنا إلى ديالوغوس، بالمعاني المشار إليها أعلاه، علما بأن الديالوغس هو الأكفل بالإفلاح في إنشاء مشروع «الأجورا» وتلك وهو ما فتئ يحض عليه حضا مستميتا مشروع الدكتور أحمد عبدالحليم عطية... لأمر ما كان سقراط باني وابن «أغوار» أثينا في نفس الآن...

الهوامش :

(1) Gilles – Gaston Granger: Essai sur la philosophie du Style – Réédition Odile Jach – 1988.

(2) Karl Marx: Thesés sur Feuerbach – iu philosophié – Ed. Gallisurad 1982 – P. 232 – 235.

انظر أيضا الأيديولوجيا الألمانية – الجزء الأول: حول فويرباخ. لماركس وانجلز.

(3) Louis Aldumer: Mauipestes philosophiques de feuerbach Textes

Choini 1839 – 1945, Traducdior – P.U.F. 1960.

(4) الدكتور أحمد عبدالحليم عطية: فويرباخ: ماهية الدين – قضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى – فلسفة فويرباخ تأليف وترجمة، طبع دار الثقافة العربية 2007، القاهرة، ص3.

(5) Jeau – Paul Sortse: La Libersté castéieuue – in Situations Philosophiques, Ed. Galliwasd. 1990, P. 61-79.

(6) Platon: Protagoras – 32oc – 322d- Traductou e. Chamry, Ed. Gaswier – Elawwariru- 1967.

(7) Michel Senes: Hermés I – La Commuciation. Ed. De Minut 1969.

- Hermes II. L›interfesuce. Ed. Di Miuuit. 1972.
- Herues III- la traductiry. Ed. Miuwt. 1974.
- Herwés IV – La Distsibatioru. Ed. de Miuwt. 1977.
- Herwes V – Le Possage du Nord Quest. Ed. de Minwit. 1980.

(8) الدكتور أحمد عبدالحليم عطية: فويرباخ. ن. م. ص 113-173.

(9) أحمد عبدالحليم عطية: ما بعد الحداثة والتفكيك: مقالات فلسفية، إصدارات أوراق فلسفية، طبع دار الثقافة العربية 2008، ص17-115. انظر أيضا للأستاذ: ما بعد الحداثة والاختلاف، طبع دار الثقافة العربية، 2007.

(10) ما بعد الحداثة والتفكيك، ن. م. ص127-219.

(11) انطلاقًا مما بحوزتنا من أعداد هذه المجلة الغراء، عن ذى فكر مبتسرة عن نوعية محتوياتها:

- العدد الثاني والثالث بتاريخ 2001 – مكرس لكل من جيل دولوز وفتحى التريكي.
- العدد 4، 5، ديسمبر 2001، مكرس لليوتار وما بعد الحداثة، ويحيى هويدى وعلى أومليل.
- العدد السادس مكرس للفلسفة الألمانية (كانط هيجل ونيتشه وهيدجر وموقف بعض المفكرين العرب (هشام الشرابي وعبد الغفار مكاوى وإمام عبد الفتاح إمام) من بعض أساطينها – يوليو 2002.
- العدد العاشر 2004، يتضمن دراسات مخصصة للهرمنيوطيقا مع ملف حول جادامير، وآخر حول محمد مهران وآخر حول هابرماس.
- العدد 13، 2004، به ملف حول فويرباخ وفلسفة المستقبل، وبوحدية أنطولوجيا الإسلام وفينومينولوجيا الآخر. وليفيناس: الدرجة واللانهاية.

- العدد 15، 2006 يتضمن ملفًا حول فلسفة الفن وآخر حول جماليات السينما.

- العدد 16، 2007، مخصص لجاك لاكان ومصطفى صفوان.

- العدد 17، 2007، مكرس لليفيناس وعادل ضاهر.

(12) مثلا، كتابا الأستاذ: ما بعد الحداثة والاختلاف، وما بعد الحداثة والتفكيك ينتميان إلى هذه السلسلة، ضمن ما لا يقل عن 15 إصدارا حتى الآن.

(13) دراسات عربية حول عبدالرحمن بدوى، إشراف الأستاذ الدكتور أحمد عبدالحليم عطية، طبع دار المدار الإسلامي 2002، يتضمن 27 تدخلا قيما.

(14) إرادة المعرفة وسياسة الثقافة في فكر عبدالوهاب بوحدية، إعداد وتقديم الدكتور أحمد عبدالحليم عطية، دار الثقافة العربية 2008، العدد 12 من إصدارات أوراق فلسفية.

(15) العيش سويًا، قراءات في فكر فتحي التريكي، تحرير الدكتور أحمد عبدالحليم عطية، العدد 15 من إصدارات أوراق فلسفية، طبع دار الثقافة العربية القاهرة 2008.

عطية :مكانته وجهوده في الفكر العربي المعاصر

عمارة الناصر

أحمد عبد الحليم عطية، هكذا ودون ألقاب، قد يكون هذا أحسن وصف للرجل، حيث يتقاطع الجهد والعطاء والعلم مصحوبا بعمل دؤوب، وقد تكون القراءة في اسمه، حسب الحكمة التي تقول «إن لكل مسمىً من اسمه نصيب»، فإنه يجمع بين الحِلم والعطاء. وقد اخترتُ أن يكون اسمه وصفا له وفوق كل لقب، حتى لقب «الأستاذ» الذي أعجبه في معرض حديثه حين يقول: «الأستاذ» هي تسمية جميلة ومتفردة وتتجاوز تسميات متعددة غالبًا ما تطلق على المثقفين في المشرق منها: الأكاديمي مثل لقب الدكتور ومنها ما أصبح شعبيًا متداولًا مثل: المفكر، أو المفكر العربي أو المفكر العربي الكبير، وهي تسميات لا تعبر عن شيء وليست لها خصوصية، أصبحت شائعة بتأثير ما عرف في فترات القلق والحيرة التاريخية التي انصب فيها اهتمام الباحثين بقضية الأصالة والمعاصرة أو التراث والتجديد أو التراث والثورة...»[1]، هكذا، أعتقد أنه أكثر أصالة مما يمكن أن يشير إليه لقب أو وصف أكاديمي.

إننا في الجزائر نلمس عطاءه كلما حلّ بجامعة من جامعاتنا، وعرفناه إنسانا تتجلى فيه أفكاره وطموحاته ومشاريعه، ولذلك فهو يتجاوز كتاباته ويتعدى حدود ما يُفهَم من كلماته وعباراته.

قراءات ومواقف في الفكر العربي المعاصر:

فتحَ أحمد عبد الحليم عطية جبهات متعددة داخل جغرافيا الفكر العربي المعاصر، وبذلك أصبح فكره مُطعّما بالكثير من المناهج والمذاهب ومدعوما بالقضايا الفلسفية والمعرفية المختلفة، حتى أمكننا وصفه بأنه «يصارع» من أجل الخروج بين الأفكار الشائكة والإشكاليات المتداخلة، وقد قال عنه أحمد عثمان في تقديمه لكتاب «جالينوس في الفكر القديم والمعاصر»: «نحن ندرك مدى الصعوبات التي واجهها د.أحمد عبد الحليم عطية وهو يصارع من أجل إتمام هذا الكتاب»[2]، وهذا ما يعكس انخراطه في صلب صيرورة السجالات الفكرية والمعرفية والفلسفية ودخوله في حوارات متعددة الأوجه والمنابع، لإدراكه أن حقيقة الواقع العربي المعاصر إنما تتجلى من خلال تجميع كل الرؤى التي تعاملت مع إشكاليات الفكر العربي المعاصر، وقد أدرك ذلك وهو يُشرّح صورة هذا الفكر ويحدد مسئولية الباحثين داخله بقوله:»والحقيقة أن الفكر العربي المعاصر في سبيله للتكوين فهو يسعى للتحديد والاكتمال، وذلك على مستويين الأول: أن جهود المفكرين والفلاسفة العرب المحدثين التي لا زالت في بدايتها، كما أن دور الباحثين العرب في

الكشف عن هذا الفكر وتحديد معالمه وإماطة اللثام عن مناطقه المجهولة وجهود رواده المغمورين خاصة في بداياته لا زال بسيطا.

ومن هنا فمسؤولية الجيل الحالي من الدارسين مضاعفة لا تقتصر على العودة للأصول الأولى لهذا الفكر لدى الفلاسفة المسلمين الذين تعاملوا مع الفلسفة اليونانية السابقة عليهم باعتبارها مطلبا عصريا لها أهميتها وضرورتها، بل تتمثل في الأساس في إدراك حقيقة هذا العصر وإشكالياته ومتطلباته وكيفية التعامل معه، ومعرفة كيف تعامل الفلاسفة المحدثين مع أمثال تلك الإشكاليات وما طرحوه من مناهج وحلول خاصة بهم»[3].

إنه يحاول التغلغل في ثنايا الأطروحات والمشاريع الفكرية العربية لتحديد معالم الصورة المكتملة عن العقل العربي المعاصر وطرق تفكيره ومواطن عجزه ونقاط وهنه وضعفه، إذ يرى أن هذا العقل تكوّن في فترة تاريخية قلقة ومحيّرة نتج عنها « ظهور ما سميّ المشاريع الفكرية العربية التي يتساءل المرء عن مآلها مثلما يتساءل عن مآل المشاريع القومية والسياسية والاجتماعية العربية التي لم يواصلها أصحابها ويرى البعض أن هذا المصير يرجع إلى أن هذه المشاريع المزعومة، ابتعدت عن القضايا الحقيقية التي كان عليها أن تتوقف عندها، وهي تسميات فقدت كل دلالة»[4]. ومع أن عطية لم يتخندق بشكل مباشر في تيار أو مذهب أو مشروع...- وهو ما سمح له بالتحرك بحرية بين الخطابات المتعارضة- إلا أنه لم يقتصر جهدا في تفعيل النقد والمساءلة لمختلف المشاريع وتشريح مبادئها وأهدافها.

لقد قدّم أحمد عبد الحليم عطية صورة عن معظم رواد الفكر العربي المعاصر وعالج التيارات والمناهج الغربية الوافدة وتأثيرها في الجدل الفكري والمعرفي العربي وأهم هذه الصور هي دراسات منها:

«الديكارتية في الفكر العربي المعاصر». «بوحدية: إدارة المعرفة وسياسة الثقافة». «التراث والديمقراطية: كتابات على أومليل». «الغرب في كتابات شرابي». «حسام الدين الآلوسي: المنهج والرؤية». «دريدا والفكر العربي المعاصر». «هيجل في الفكر العربي المعاصر». «صورة الفلسفة في ليبيا». «من أنطوان سعادة إلى عادل ضاهر الفلسفة في الفكر القومي الاجتماعي». «الأصولية الإسلامية في الخطاب العربي المعاصر، محمد أركون نموذجا». «مغامرة ناصيف نصار الفلسفية». «الصوت والصدى، الأصول الاستشراقية في الفلسفة بدوي الوجودية»... «Kant dans la pensée philosophique arabe contemporaine». وغير ذلك كثير...

وهذه الدراسات وأخرى في رصيده، ليست هي الغرض في حد ذاته بل هي مقدمات للدرس المعرفي الذي لا تتجلى ملامحه إلا بتشكيل عام لعناصر تكوين العقل العربي، بحكم المرحلة التاريخية التي يمرّ بها، مرحلة الاستقبال والتكوّن، وهي مرحلة تحتاج إلى قراءة جذرية شاملة، «ومن هنا يستدعي سعينا لمعرفة الصورة الكاملة لما أطلقنا عليه الفكر العربي المعاصر بالإضافة لبحث جهود رواده إعادة النظر مرة أخرى للغرب لمعرفة كيف أصبح أحد مكونات فكرنا المعاصر وما هي عناصره المختلفة وكيف تعاملنا معها ثم كيف نتعامل معها الآن»[5]، وهذا يعني أنه ينطلق من النسيج الفكري الذي يتغذى منه العقل العربي المعاصر بوصفه الواقع المعرفي الذي يفرض نفسه على الأطروحات والمشاريع والتصورات الفلسفية بالخصوص.

إن التشريح الفلسفي للدراسات العربية، في فكر أحمد عبد الحليم عطية، يعتبر عتبة (Seuil) عقلانية لمراقبة آليات إنتاج الخطاب في الفكر العربي المعاصر وحفريات هذا الخطاب التي تساعد على فهم دقيق وشامل للتنوع الثقافي الذي يطرحه تعدد الأطروحات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، وهو تشريح يوحي بجمع شتات العقلانية العربية، ومن ثمة تكوين خطاب عربي يستعيد المهمش والمسكوت عنه والمغيب، من خلال «دراسات عديدة سعت لبيان الثقافات المهمشة والمسكوت عنها عبر النقد المزدوج (الخطيبي)، وتحليل مفهوم التراث والهوية (بنعبد العالي، نور الدين أفاية)، وبيان ضرورة التعدد والاختلاف في تأسيس الوحدة على أساس التنوع والديمقراطية (التريكي) وتفكيك الفكر العربي بتراثه التوحيدي ونصوصه الثابتة (محمد أركون، هاشم صالح) وتطبيق السؤال الغربي في ثقافتنا المعاصرة عبر تأسيسها في المختلف بنقد العقل الغربي عبر نصوصه (صفدي) ونقد العقل العربي (علي حرب)، وأشرنا للتفكيكية والنقد الأدبي بداية من التعرف على المصطلح (الغذامي) وبيان التفكيك أصوله ومقولاته (عبد الله إبراهيم)...»[6]، بالإضافة إلى عدد من الأساتذة الأكاديميين الجادين الذين يقدمون لنا رؤى ومناهج من واقع خبراتهم للعديد من القضايا التي لا يستطيع المفكر والإنسان العربي المعاصر أن يغض الطرف عنها وفي مقدمتها: العقلانية، والحرية وإعادة النظر في التاريخ والواقع والمفاهيم اللامحدودة التي تمتلئ بها الثقافة العربية والفكر العربي المعاصر: ومن هذا النوع نذكر كل من: فهمي جدعان وناصيف نصار وأحمد ماضي وحسام الدين الآلوسي.

تقود حفريات أحمد عبد الحليم عطية داخل العقل العربي المعاصر إلى معرفة نقاط الارتكاز العقلانية من جهة، ونقاط الضعف والهشاشة من جهة أخرى، وهو عمل يبحث عن جوانب الإبداع والأصالة في

هذا العقل والتي يمكنه استثمارها في إعادة بناء فكر عربي جوهره إنسان متحرر ومكتمل الأبعاد، بالتعبير الهيدجري الوجودي، وهو يقول في معرض حديثه عن عبد الرحمن بدوي: « قد يكون المسكوت عنه في خطاب بدوي الفلسفي أهم وأخطر من المعلن فهو يمثل إشكالا مزدوجا على المستوى الفردي كذات وحيدة منعزلة بلا مواقف-تتوقف كثيرا أمام الزمان ويتجاهل كلية المكان- وكنزعة اتخذت لها مكانا في الفكر العربي المعاصر تقول بالإبداع الذاتي والخلق التلقائي اعتمادا على نماذج منقولة إما من التراث اليوناني أو من الفكر الوجودي المعاصر، لقد نقل بدوي كثيرا ربما أكثر مما تصور-عن المستشرقين- وأنكر هؤلاء وأخذ على ابن سينا وعوده التي لم يحقق فيها شيء ووعدنا هو وعودا كثيرة »[7]، وليس الحديث عن بدوي، كمكون من المكونات المعرفية للفكر العربي المعاصر، حديثا عن نقد سطحي يهدف المفاضلة بينه وبين غيره، بل إن أحمد عبد الحليم عطية يواصل البحث داخل دهليز العقل العربي المعاصر ليتلمس المَواطن المنخورة في فكرنا والمعالم المعرفية التي بنيت على ركائز هشة أو تحيل إلى غير تاريخنا وواقعنا وبالتالي هي أبعد من أن تكون قادرة على مقاربة إشكاليات الواقع ونكبات التاريخ.

وفي مثال بدوي، يشخص لنا عطية مرضا من أمراض العقلانية العربية المعاصرة، من خلال تحليل الصدى واستكشاف الصوت القابع خلفه، ومنه فإننا نعيش على الصدى لا على صوت العقل الإبداعي والفكر الأصيل، كما أن الصدى نفسه الذي يخترق فكرنا ويجليه، هو تعبير عن اضطراب وتردد وتوتر، ومنه يقول عطية: « يمثل بدوي أصدق تمثيل حالة الاضطراب والقلق التي نحياها جميعا والتي مرّ بها تاريخنا المعاصر»[8]، وبهذا يتخذ موقفا صريحا من صورة الفكر العربي الذي بُني بشكل يعكس الاضطرابات والتوترات التاريخية التي يتحرك داخلها وهو الموقف الذي يتكرر في مجمل دراساته، بحيث يلتقي الفكر العربي المعاصر مع صدماته وهزاته ويتعرف على صوته الداخلي، صوت الإبداع والأصالة.

عطية والدرس الفلسفي الغربي:

قدّم أحمد عبد الحليم عطية صورة عن الروافد الغربية للفكر العربي المعاصر، من خلال طرح مجموعة من الأسئلة الاستكشافية وكذا الإشكاليات التوجيهية التي تحدد معالم الخارطة المعرفية للفكر العربي بطرح «بعض التساؤلات حول الفلسفة العربية والدرس الفلسفي الغربي، وكيفية تمثلها لاتجاهاته المختلفة؟ وصورة هذه الاتجاهات لدى المفكرين العرب؟ وما طرأ عليها من تعديل أو إضافة، حذف أو استبعاد؟(..) وغيرها من الأسئلة التي تنطلق من واقعنا الثقافي وما يعرف حاليا باسم التثاقف،

وسوسيولوجيا المعرفة، وشروط إنتاج المعرفة واستخدامها، ونقلها من واقع ثقافي غربي إلى واقع ثقافي مختلف»[9]. وتساهم هذه التساؤلات في وضع هذا التثاقف على محك الواقع والتاريخ العربي، أي لمعرفة ما إذا كان الوافد المعرفي الغربي مشاركا حقيقيا في بناء الفكر العربي المعاصر، أم أنه عائق أمام تجلي هذا الفكر واستكمال أبعاده الحقيقية؟

إن هذا المحك المعرفي والتاريخي يمثل بالنسبة لعطية تحديًا أمام المشاريع الفكرية التي تستسيغ بسهولة دخول الوافد الثقافي الغربي ولا تعي ولا تدرك المضاعفات والآثار الجانبية والعميقة التي يخلفها التثاقف اللامشروط أو غير الخاضع لتمحيص معرفي وتاريخي داخل المنظومة الفكرية والثقافية العربية، ومن هنا يقول:» قصدتُ معرفة إلى أي مدى يمثل الفكر الغربي بكل تياراته ومذاهبه تحديا بالنسبة لنا حيث يتواجد في ثنايا أعمال وكتابات رواد الفكر العربي المعاصر، إن هذا التحدي سيظل قائمًا ما لم يستوعب العقل العربي حقيقة وجوهر المذاهب الغربية التي تسيطر على عقولنا ومقدار تأثيرها علينا ووضع هذه المذاهب في سياقها الحضاري في إطار الفكر الغربي وتاريخ المجتمعات الغربية»[10]، وهذا هو جوهر أعمال عطية في محاولته لمعرفة وتشريح مستويات التأثير والسيطرة والهيمنة التي تصبح جزءا من الدراسات العربية وتفعل فعلها دون اكتشاف منابعها وأهدافها ومضاعفاتها المرَضية[1] داخل جسد الفكر العربي المعاصر.

إن هذا الموقف لا يعني أن عطية ينظر إلى الفكر الغربي بوصفه دخيلا وغريبا مستهجنا يجب رفضه، بل يريد الدفع بالعقلانية العربية إلى استثمار مكنوناتها ومقدراتها في صناعة فكر يقابل الواقع ومشكلاته والتاريخ ومطباته، «إذ ليس هذا رفضا للغرب أو هجوما عليه بقدر ما هو استنهاض للعقل العربي لاستيعاب وتمثل العصر بوعي وتجاوز كل من الفكر الغربي من جانب والتراث القديم الذي يمثل ثقلا هائلا – يخشى البعض التعامل معه فيكتفي بالتغني له- وذلك من أجل رفض الأصنام جميعا القديمة

[1] لا غرابة في أننا نستعمل مصطلحات الطب من تشخيص ومرض ومضاعفات وآثار...، لأننا نرى أحمد عبد الحليم عطية يمارس دور الطبيب المعرفي في حقل الفكر العربي المعاصر، بحسب مفهوم الفارماكون لدى دريدا، ولا غرابة في أنه يضم إلى مجموعة دراساته، كتاب "جالينوس في الفكر القديم والمعاصر".

والحديثة التي تشل اليد وتعمي العقل في تعامله مع الواقع وتبعد العقل العربي عن العصر الذي كاد أن يفلت منا أو كدنا نحن نفلت منه»[11]، بسبب التصدع الحاصل بين فكر ممزق بين تيارات ومفاهيم ونظريات متعددة المشارب والتوجهات، وواقع يدفع بالمشكلات والقضايا المصيرية العالقة إلى واجهة الحياة والمعرفة على السواء.

ومن مظاهر هذا التمزق المعرفي في الفكر العربي المعاصر، المظهر اللغوي الذي يشهد استهجانا في المصطلح والمفهوم بسبب زحف مفاهيم الفكر الغربي، الحداثية بالخصوص، على لغة الكتابة والتفكير العربي، وعلى هذا الأساس يتجه عطية إلى بحث ومراجعة الموسوعات الفلسفية العربية المعاصرة «لتبيان قدرة اللغة العربية على التعبير عن المعاني الفلسفية وإيجاد المصطلح الفلسفي المعبر عن هذه المعاني وتوحيده بين العاملين في هذا الميدان»[12]، وينخرط هذا الجهد ضمن الجهود المعرفية الكبيرة التي يقوم بها عطية لتنقيح الفكر العربي المعاصر في تعامله مع الفكر الغربي وحمولته اللغوية والمفاهيمية والنظرية.

إن هذا الموقف وهذه النظرة لم تبق مجرد تنظير أو تفكير معياري في مشروع عطية، بل تحول الموقف إلى أعمال، ومن بين أهم هذه الأعمال دراسته عن فويرباخ حيث أشار إلى « أن الصعوبة في نقل فكر فويرباخ إلى العربية ترجع في الأساس إلى نقل مصطلحاته إلى حضارة ما زالت تحيا على مصطلحات أرسطو، وتفهم الوجود والماهية والجوهر والطبيعة والإحساس والإنسان في إطار المصطلح القديم، بينما مصطلحات فويرباخ تنطلق من الفلسفة الهيجلية والمثالية الألمانية عامة وتختلف عنها في نفس الوقت»[13]، حيث يستعرض الآليات الممكنة لنقل الفلسفة الغربية نقلا أمنيا وخادما لأهداف ومقاصد الفكر العربي المعاصر في مواجهة مشكلاته وقضاياه.

لقد بدت بوضوح ملامح المشروع الفكري لأحمد عبد الحليم عطية في مختلف الجبهات التي فتحها وقدّم فيها جهودا كبيرة ومحددا بدقة الأبعاد التي تتمخض عن تفعيل الجوانب الإبداعية في العقل العربي المرتبطة بالحرية والعقلانية من جهة وبالمخزون اللغوي والمعرفي للعقل العربي المعاصر من جهة أخرى.

ومن هنا نحن أمام شخصية فاعلة في أبعاد متعددة للفكر العربي المعاصر، ومن خلاله نرى صورة مكبرة عن واقعنا المعرفي وشذراته الفكرية التي تحولت إلى مشاريع ؛ لأنها ارتكزت إلى مثال المناهج الغربية، في غياب مساءلة دقيقة حول طبيعة هذه المناهج بوصفها ثقافة بحد ذاتها نابعة من محددات وشروط تاريخية للمجتمع الغربي، وإن كان عمل عطية يسير في هذا الاتجاه إلا أنه يعمل أيضا على لملمة تلك الشذرات

لبناء خطاب متكامل للفكر العربي الذي التزم جيله من الرواد المفكرين باستنهاض المعقول من التراث وتطعيمه بالوافد من الفكر الغربي بعد عرضه على محك الواقع والتجربة التاريخية العربية، وفي صلب هذه الصيرورة التاريخية والمعرفية ينخرط أحمد عبد الحليم عطية محدّدا لنفسه مسؤولية اتجاه ما يُفكر فيه العقل العربي واتجاه الأطروحات الفلسفية التي تكوّن هذا العقل وتسيّره.

نحن أمام عقل عربي مسؤول وعامل بشكل جاد عرف كيف يتعامل بحكمة مع التنوع المعرفي الغربي بل ويستثمر هذا التنوع لصالح العقل العربي..، نحن أمام هرم معرفي، نحن أمام أحمد عبد الحليم عطية.

الهوامش:

(1) أحمد عبد الحليم عطية، في مقاله « بوحدية: إدارة المعرفة وسياسة الثقافة».

(2) أحمد عبد الحليم عطية، «جالينوس في الفكر العربي المعاصر»، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999، ص11.

(3) أحمد عبد الحليم عطية، « الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،1990، ص 05.

(4) أحمد عبد الحليم عطية، في مقاله «بوحدية: إدارة المعرفة وسياسة الثقافة».

(5) أحمد عبد الحليم عطية، «الديكارتية في الفكر العربي المعاصر»، مرجع سابق، ص07.

(6) أحمد عبد الحليم عطية، « دريدا والفكر العربي المعاصر».

(7) أحمد عبد الحليم عطية، «الصوت والصدى، الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية»، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990، ص32.

(8) المرجع نفسه، ص 10.

(9) أحمد عبد الحليم عطية، «دريدا والفكر العربي المعاصر».

(10) أحمد عبد الحليم عطية، «الديكارتية في الفكر العربي المعاصر»، مرجع سابق، ص09.

(11) أحمد عبد الحليم عطية، «الديكارتية في الفكر العربي المعاصر»، مرجع سابق، ص10.

(12) أحمد عبد الحليم عطية،» الموسوعات الفلسفية المعاصرة في العربية، قراءة تحليلية نقدية»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995، ص06.

(13) أحمد عبد الحليم عطية،» الإنسان في فلسفة فويرباخ»، دار التنوير، بيروت، 2005، ص06.

الباب الثانى

المشروع الفلسفى الاخلاقى العربى

أسئلة المشروع الفلسفى الأخلاقى العربى

بلهان عبد القادر

عرفت المكتبة العربية – طيلة القرن الماضي – عددا لا يستهان به من البحوث الفلسفية في ميدان الأخلاق ساهمت في بلورة النظريات الأخلاقية وأوصلتها إلى القارئ العربي في قالب إشكالي فلسفي. ولئن كانت هذه الدراسات أقل حجمًا من الدراسات التي حظيت بها الفروع الفلسفية الأخرى كالمنطق والميتافيزيقا وفلسفة العلوم إلخ. إلا أن تضافرها وتنوع المصادر التي اشتقت منها بحوثها: من الفلسفة اليونانية والإسلامية القديمة والأوروبية الحديثة والمعاصرة، قد أسست أرضية هامة للدراسة الفلسفية للأخلاق في العالم العربي المعاصر، وتجاوزت طروحاتها الترجمة والنقل إلى النقد والإبداع.

فالمؤسسون للفلسفة الأخلاقية في العالم العربي المعاصر لا يقلون شأنًا عن المؤسسين للنظرية الفلسفية ومذاهبها الكبرى، إذ كان للفلسفة الأخلاقية أعلامها الذين انشغلوا بالمسألة الأخلاقية أساسًا، أى بمشكلة المعيار والقيمة في الحياة الإنسانية ضمن البيئة العربية.

ويعد الباحث والأستاذ الجامعي المصري أحمد عبدالحليم عطية أحد العناصر الناشطة في البحث الفلسفي والأخلاقي خاصة حيث؛ أنجز دراسات كثيرة في مجال البحث الفلسفي الأخلاقي منها: النظرية العامة للقيمة: دراسة القيم في الفكر المعاصر سنة 1995. والأخلاق في الفكر العربي المعاصر سنة 1998 ومحاضرات الأخلاق سنة 2004 والفكر الأخلاقي الجديد سنة 2007. وحقق كتاب «السعادة والإسعاد» للعامري المتوفي سنة 380 للهجرة و«قراءات فى الأخلاقيات الراهنة» 2011 و«الأخلاق النظرية والتطبيقية» 2013. كما عرف بالدراسات والمقالات الفلسفية في عدة مجلات ومنها «أوراق فلسفية» التي يرأس تحريرها منذ سنوات. ويعتبر كتابه «الأخلاق في الفكر العربي المعاصر» مثيرًا للاهتمام من زاويتين:

1 – من زاوية التعريف بالقضايا والمذاهب الأخلاقية اليونانية والإسلامية والأوربية الحديثة كالأخلاق النفعية وأخلاق الواجب والأخلاق الوجودية والأخلاق الوضعية.

2 – من زاوية أن البحث في هذه المشكلة يجدد الحياة والذاكرة العربية، وينوه بجهد وقراءة الجيل السابق من الباحثين العرب الذين واجهوا تحديًا مزدوجًا: هو ترجمة الأعمال الأخلاقية العالمية الكبرى، والنضال من أجل إدخالها إلى الوعي العربي المعاصر لتكون دمًا جديدًا يحفز على النهضة والتجديد

والتقدم.

فالكتاب من الحجم المتوسط لكنه يؤسس الطريق لرفع تحدّ لابد منه. هو تحدى الكشف عن مسار الدراسات الفلسفية في الفكر الأخلاقي العربي، ومحاولة تقديم صورة وافية وأمينة عن طبيعة الأخلاق وقضاياها الكبرى في أعمال الجيل السابق، لتكون معلمًا يفتح الطريق للبحث في المستقبل، ويرفض انقطاع الذاكرة الفلسفية العربية وموتها. وهو الكتاب الذي فصل تقديمه للقارئ العربي المهتم بالشأن الأخلاقي الفلسفي. فرغم الخلاف والاختلاف الذي باعد بين هذه الدراسات والبحوث فقد جمعهم الباحث في كتابه حول فكرة أساسية: هي خلخلة المعادلة الأخلاقية الواعية واللاواعية في التاريخ العربي ورفض الطرح التقليدي الذي يصر على تسطيح مشكلة الإنسان من خلال إعادة إنتاج الماضي عبر الموقف الديني المحافظ، وتغييب الأشكال الفلسفي. فاختار الانطلاق من المرحلة التي اهتز فيها السؤال الأخلاقي التقليدي المهيمن على المؤسسات العلمية الإسلامية،، على يد المتخرجين من البعثات العلمية إلى الجامعات الأوربية منذ سنوات الثلاثينات من القرن الماضي وخاصة في مصر.

لقد بدأ تأثير هذا الجيل يمتد ويوسع رسالة جديدة ترمي إلى طرح الخيارات والبدائل الأخلاقية عبر الموقف الإشكالي العقلي الذي يتبنى المنهج الفلسفي ويعرض عن المنهج الخطابي والامتثالى التقليدي.

والباحث إذ أقدم على هذا العمل كان يواجه كما يقول في المقدمة: قلة المادة الفلسفية الأخلاقية في الفكر العربي القديم، لأن معظمها موزعًا في كتب الآداب الأخلاقية، أو متضمنًا في ثنايا الفقه والكلام والتصوف والشريعة عامة، الأمر الذي تطلب إعادة قراءتها من زاوية «علم الأخلاق» والدراسة الفلسفية عن طريق «التحقيق» و«التحيين» للنصوص الكثيرة لتسهم في التعريف بالوعي الفلسفي الإسلامي والعربي، كما تطلب القيام بترجمة الفلسفات الأخلاقية اليونانية والأوربية الحديثة لسد النقص الذي تعاني منه المادة الفلسفية الموروثة عن الفلاسفة المسلمين القدماء القليلين.

لكن الاتجاه الدراس والمحلل للنصوص «المحققة» أو «المترجمة» بقى يعاني فراغًا حقيقيًا لم ينهض به إلا القلة[1] وهو المجال الذي أراد صاحبنا أن يقتحمه ولنبدأ بالتساؤل عن طبيعة القراءة التي يقدمها صاحب كتاب «الأخلاق في الفكر العربي المعاصر» هل هي تأريخ للدراسات الأخلاقية التي أنتجها المفكرون العرب خلال القرن الماضي؟ والتي شملت ما يقرب من خمسة وعشرين كاتب لهم مؤلفات مختلفة، بعضها يؤرخ لفلسفة الأخلاق وبعضها يدافع عن اتجاه ومذهب خاص وبعضها يجمع بين الاثنين؟

أن عنوان الكتاب بحد ذاته يبدو معبرًا عن موقف مؤلفه: فهو لم يحدد الزاوية التي يعالج من خلالها الأخلاق في الفكر العربي، وترك القارئ حرًا في التقييم.

ومن هنا فإن البحث لا يوحي بأنه تأريخ للاتجاهات التي تحملها الدراسات الأخلاقية بالمعنى الحقيقي، وفق ترتيبها الزمني والمنطقي، فالتصنيفات المذهبية التي حددها لا تخضع للتحقيب التاريخي «الكرونولوجي» كما أنه لم يلتزم بربط هذه المذاهب بالأسباب والظروف التي استدعت إنتاجها في مجتمعنا.. فضلًا عن أن هذا الكتاب قد بذل جهدًا كبيرًا في الإحاطة بالنماذج الممثلة لمعظم الاتجاهات الفكرية العربية وأصحابها. غير أنه لم يدع أن غايته هى الرصد التاريخي للمشهد الفلسفي الأخلاقي في العالم العربي. إذ بقيت أعمال هامة ساهمت في هذا المشهد ولم ترد في الكتاب مثل د. زكى مبارك ود. عثمان أمين، ود. عبدالعزيز الحبابي، ومالك بن نبي إلخ.

ومن هنا فإن الخطة التي حكمت تنظيم وتصنيف الفصول قامت على عامل «المصدر» بالأساس، فالذي جمع الفصول السبعة الأولى هو المصدر اليوناني – الأوربي، وما جمع الفصول الباقية هو المصدر العربي – الإسلامي، وبقي التقسيم داخل المجموعة الأولى قائمًا على الوجهة المذهبية وداخل المجموعة الثانية قائمًا على الفصل بين المصدر العربي، والإسلامي عامة ثم القرآني على وجه التخصيص.

ومن الواضح أن هذه الخطة تبدو قابلة للنقاش وإعادة الترتيب، غير أنه أى ترتيب يمكن أن يقترح للمصادر والمذاهب، سيأتي محملًا بأحكام القيمة وهو الأمر الذي يبدو أنه خارج اهتمام الباحث الذي أكد في المقدمة على أن هذا الكتاب حاول رسم منحني لتطور هذه الدراسات ملتزمًا الوصف التحليلي ومتجنبًا الأحكام التقويمية»[2].

فالحياد هنا أن كان لا يعني حياد المؤرخ، فهو يعني بالأساس الحياد الأخلاقي الذي يمنع الباحث من أن يكون طرفًا يشرح اتجاهًا أخلاقيًا معينًا يصفي من خلاله حسابه مع الاتجاهات الأخرى.

فالمنطق الضمني الذي التزم به المؤلف يستند على فكرة التفتح النقدي على المصادر والمذاهب الأخلاقية المختلفة، والتشجيع على خلق بيئة أخلاقية تعددية تسترشد بالعقل وترفض الانغلاق، تتحرى المعلومة وتتجنب الهوي، وهذه الفرضية هي التي نقترحها لمتابعة هذا العمل الذي يستعرض –كما قلنا – المسار الذي شارك أبناء الجيل الماضي في تجسيده. لا كاتجاهات مشاهدة، بل كفلسفات سائلة ومتسائلة عن بناء معنى وصناعة تاريخ للفكر الأخلاقي العربي في بعده الإنساني والقومي والحضاري.

هذا ما سنحاول التحقق منه عبر تحليل مضمون الكتاب الذي يتكون من تسعة فصول.

1. صرخة استقلال العقل :

يبرز الباحث بداية التفلسف العقلاني في الأخلاق انطلاقًا من لطفي السيد وترجمته لكتاب «أخلاق نيقوماخوس لأرسطو (الذي كان قد ترجمه من قبل عن اليونانية اسحاق بن حنين في العصر العباسي) إلى جانب إسماعيل مظهر وكتابه «فلسفة اللذة والألم» عند أرستيب القوريناني وأبيقور وامتداداتها الفلسفية النفعية عند الفلاسفة الإنجليز في العصر الحديث. ثم يتوالى في هذا الفصل الأول عرض الاهتمام بتاريخ الأخلاق الغربية القديمة والحديثة: في أعمال أبي بكر زكري: وكتابه «مباحث ونظريات في علم الأخلاق» و«تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية» كما اشترك نفس المؤلف مع الدكتور عبد الحليم محمود في ترجمة الكتاب الهام لأندري كريسون وهو «المشكلة الخلقية والفلاسفة».

وتعزز هذا التوجه في التعاطي مع فلسفة الأخلاق الغربية وامتد مع الزمن عند إمام عبد الفتاح الذي تخصص في ترجمة أعمال الفيلسوف الألماني هيجل. وزقزوق الذي اهتم كتابه «مقدمة في علم الأخلاق» بتاريخ المذاهب الأخلاقية القديمة والحديثة الإسلامية والغربية». وصولًا إلى نجيب بلدى الذي يعتبره مرحلة نوعية في التعاطي مع الفكر الغربي: أي الانتقال إلى الاهتمام بالتفلسف في وقائع الحياة الأخلاقية باعتبارها سابقة عن صورها وأنساقها المذهبية.

إن هاجس السؤال الأرسطي واليوناني عامة بعد أن غير ثوبه الإسلامي (مع الفارابي وابن رشد) وارتدى ثوبًا أوربيًا منفصلًا عن التوظيف الديني ومتجهًا نحو مساءلة الحياة الإنسانية وفهمها بالعقل الحر المستقل وحده، قد كان منطلقًا للطفي السيد وجعله داعية للعقلانية الأخلاقية كأساس من أسس البناء الحضاري الحديث في مصر، بل داعية للربط بين العقلانية الأخلاقية الأرسطية والليبرالية السياسية والأخلاقية الأوربية الحديثة: كفلسفة العقد الاجتماعي والمذهب النفعي الفرداني الذين أثمرتها فلسفة التنوير.

إن لطفي السيد هو أول من أطلق صرخة العقل من أجل الاستقلال في النظر والبحث في القيم وحاول إدخال «العلم المدني اليوناني» وتوطينه في البيئة المصرية الحديثة فاستحق بذلك ألقاب «المعلم» و«أستاذ الجيل» و«الفيلسوف (ص23) من طرف زملائه، كما استحق سلفه الفارابي «اسم المعلم الثاني» لنفس السبب في العصر العباسي حتى وإن كان الهدف عند الرجلين مختلفًا: حيث رمي الفارابي

من وراء ذلك بناء الدولة الفاضلة الكونية المجسدة لنموذج المثال في الواقع الأنطولوجي، بينما وضعه لطفي السيد في سياق الأطروحة السقراطية التي توحد بين المعرفة والفضيلة، وبين العلم والأهداف الإنسانية، على أساس أن الأخذ بالعلم الحديث لا يمكن فصله عن تحقيق النظام الاجتماعي الأفضل. ويؤكد الباحث هذه الوجهة مستشهدًا برأى محمد حسين هيكل في الموضوع على أساس «أن مصر قد أخذت كل علمها الحديث عن الغرب ولابد لها إن أرادت أن تصل من هذه المدنية إلى غايتها أن يقوم تفكيرها على ما قامت عليه تلك المدنية وهو الفلسفة اليونانية، وسيظل (الأوربي) الغربي مستعارًا ما لم يتطور تاريخ الفكر عندنا على غرار تطور أوربا» (ص33).

فالعلم المدني العقلاني في صورته الأرسطية وفي صورته الليبرالية التعاقدية والنفعية الحديثة هو البديل الأخلاقي والسياسي الضروري- في رأي لطفي السيد – الذي يضمن النجاح للعلوم الحديثة إذا ما أردنا ترسيخها في المجتمع العربي.

وفي نفس هذا السياق يتدخل ويتكامل معه كتاب «فلسفة اللذة والألم» لإسماعيل مظهر طارحا مسألة إعادة الاعتبار للجانب الحسي والحياة المادية في الحياة العربية، لأن إعادة الشرعية الأخلاقية للحياة الحسية للإنسان كانت سببًا في ازدهار المدنية الغربية الحديثة ونقلتها من مرحلة الكبت والتضييق والزهد في الرغبات المادية إلى مرحلة الحرية والإقبال على الحياة، وأصبحت المنفعة باعثًا شرعيًا جوهريًا في تقدم الثورة الصناعية والرأسمالية في أوربا.

في ظل هذا المناخ أصبح الطريق إلى الفكر الأخلاقي الغربي مفتوحًا أمام التأليف والترجمة، على أرضية ميزتها النقل ثم التحليل ثم الإرهاصات الإبداعية لكن لنعد إلى زخم الحركة التي أثارتها مسألة استقلال العقل.

2. نقطة نظام

يستوقفنا الباحث في الفصل الثاني مع أحمد أمين وكتابه «الأخلاق» الذي ظهر في قلب الصراع والمعركة من أجل وضع سؤال العقل في حقل الحياة الأخلاقية العربية على السكة، مثل فيها أحمد أمين دور نقطة نظام إذا صح التعبير: أى مثل الشعور العام بالحاجة إلى تصور المشروع الفلسفي الأخلاقي في الوعي العربي على صعيد الموضوعات والأهداف، وإعادة ترتيب الأسئلة ورسم الإطار الأمثل لما يمكن أن يكون عليه البحث في النظرية الأخلاقية التي ترقي إلى المستوى الكوني الإنساني دون أن تفقد دورها

الفردي الاجتماعي والقومي. وذلك بوحي من اجتهاده الخاص واطلاعه على الفكر الفلسفي الإسلامي والإنساني رغم أن تخصصه الأصلي يمكن رده إلى الأدب والحضارة.

هكذا فإن صاحب كتب «فجر الإسلام» و«ضحى» و«ظهر الإسلام» المطلع على معطيات البيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع والفلسفة قد حاول وضع السؤال الفلسفي الأخلاقي في إطاره الشامل للجانب الغريزي والجانب النفسي – الاجتماعي والجانب القيمي الأخلاقي.

فقسم كتابه «الأخلاق» إلى جزئين: نظري وعملي في إطار مقدمة عامة عن معنى الأخلاق. اشتمل القسم النظري على:

1 – بحث البناء التحتي للأخلاق إذا صح التعبير: الغريزة والعادة والإرادة والخلق في ضوء النقاش العلمي – الفلسفي.

2 – بحث الوعي الأخلاقي وصوره من خلال الشعور الأخلاقي أو معيار الخير والشر والسعادة والمنفعة والتطور إلخ. وذلك على أساس خلافي بين الفلاسفة ومذاهبهم

واشتمل القسم العملي: على الأسئلة التي تثيرها علاقات الفرد بالمجتمع كسؤال الحرية والواجب والحق والقانون والرأى والرأى العام والملكية والتربية وحقوق المرأة. وتؤكد قراءة محمود تيمور لهذا الكتاب التي يستشهد بها الباحث أن «هذا البناء كان يرمي (في زمانه) إلى هدف مقصود ورسالة واضحة، تبتغي تحديد العقلية العربية وإعدادها بما يعينها على ملاحقة الزمن في سيره الحثيث» (ص68).

أن هذا الكتاب – حسبما يفيده عبد الحليم عطية – يرسم خطة مثلت حدث هامًا هو حدث الانفتاح على جميع الأطروحات الأخلاقية القائمة على النظر الفلسفي بموضوعية ودون تفضيل مسبق ما عدا التفضيل المبني على النقد العلمي والفلسفي. وذلك في بناء نسقي غير مقطوع عن الواقع وما يدور فيه من صراعات ومطارحات.

فالأسئلة الفلسفية التي اقترحتها هذه الخطة تختلف عن المطلب التقليدي القديم الذي تحكمت فيه نزعة التوفيق بين الدين والفلسفة، وتجاوزتها إلى الإشكاليات الملحة التي تطرحها الحياة المعاصرة: أي التساؤل وتاريخيته. ومن ثمة سعت إلى فتح آفاق جديدة أمام البحث الأخلاقي من خلال فتح الجدلية بين النظري والعملي والجدلية بين الفرد والمجتمع وبين الفكر والتاريخ، وأهم من كل هذا اقترحت توسيعًا جوهريًا لدور العقل من حقل القضايا الموضوعية والمنطقية إلى الحقل المعياري والغائي والتأكيد الصريح على أن الحياة

المعيارية ليست خارج حدود العقلانية وبذلك صممت على أن تتجاوز الحظر الذي فرضته النزعة الدينية على العقل مستفيدة من العلم الحديث الذي أعطى الحجة على أن الإنسان قادر على تحقيق أرقى طموحاته بالعقل.

إن أهمية هذا الكتاب – المشروع في ذلك السياق الزمني لا يمكن تقييمها بالمادة المتواضعة التي اشتمل عليها بل تكمن في الدور الإيدولوجي والمناخ الذي حاول الباحث -- على غير عادته – أن يبرز ملامحه لا من خلال اتصال النخبة المصرية بالفكر الفلسفي الغربي العقلاني بل من خلال الاحتكاك المباشر بالفلاسفة المستشرقين الذين انتقلوا إلى الجامعة المصرية للتدريس وإلقاء المحاضرات. ففي هذا السياق وضغوطه وربما صخبه وانفعالاته جاءت أفكار أحمد أمين لتضع اللبنات الأولى للعقل وتعامله مع الحياة الأخلاقية، كانت نواتها محاضراته التي ألقاها على طلاب «مدرسة القضاء الشرعي» كمعيد لمادة الأخلاق تحت إشراف عاطف بركات. ثم تحولت عن طريق التعديل والتنقيح والتوسيع إلى مشروع برنامج فرض وجهته واعتمد برنامجًا لتعليم في المرحلة الثانوية بمصر.

3.الخيار العلمي وسؤال الحقيقة :

عندما ننتقل إلى الفصل الثالث يبدو الخيار الذي يربط الرؤية الأخلاقية بالفلسفة قد حسم أمره ويبدأ الخيار العلمي في التدخل في مساءلة القيم مثيرًا النقاش حول موضوعيتها أو ذاتيتها، ويستعرض عطية الأعمال الممثلة لهذا الطرح وهي ذات توجه اجتماعي علمي. منها: منصور فهمي وكتابه «حالة المرأة في التقليد والتطور الإسلامي». وعبدالعزيز عزت في دراساته عند «الأسرة ووظيفتها الأخلاقية» و«الفلسفة الأخلاقية وعلم الاجتماع» ثم «ابن مسكويه: فلسفة الأخلاقية ومصادرها». والسيد محمد بدوي الذي اشترك مع محمود قاسم في «ترجمة التربية الأخلاقية عند دوكايم» والأخلاق وعلم العادات» لليفي بريل ثم قام بتأليف «أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق» «والأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع». وأخيرًا قباري إسماعيل وكتابه «علم الاجتماع والفلسفة» في ثلاثة أجزاء ثم «قضايا علم الأخلاق من زاوية علم الاجتماع.

فكما هو واضح فإن أعمال هؤلاء المفكرين تعتمد في مرجعيتها المدرسة الاجتماعية الفرنسية الحديثة مع أوجست كونت ودوركايم وليفي بريل والبير بابيه، الذين اعتبروا القيم وقائع اجتماعية موضوعية واهتموا بالمنبع الاجتماعي للضمير الخلقي، وأنكروا «استقلال الفرد» واعتبروه دليلًا على تفكك المعايير وضعف

الاندماج الاجتماعي: حيث أن ضعف الصلة بين الفرد والمجتمع إذا ما بلغ أوجه فإنه يفضي إلى الانتحار. وإذا ما تكررت هذه الظاهرة وبلغت حدًا معينًا فإنها تدل على خروج المجتمع من طور الصحة إلى طور المرض والاضمحلال كما حاول دوركايم أن يبرهن على ذلك في كتابه الانتحار.

ويبرز عبدالحليم عطية الوجهة التي اختارها منصور فهمي ومحمد بدوي وقباري في فهمهم للمثل الأعلى الأخلاقي من حيث أنه معبر عن لحظات التضامن الأمثل المترسب في الوعي الجمعي الذي يجسد حقيقة سابقة عن الفرد حيث وجدوا في هذا الاتجاه ما يلبي الاهتمامات الأخلاقية الإصلاحية في المجتمع المصري.

فمنصور فهمي ينتقد ظاهرة الضعف الخلقي ويربطها بالتهاون في القيام بالواجب نحو المجتمع ويعتبر أن رد الرابطة الأخلاقية إلى الرابطة الاجتماعية الموضوعية يساعد على إزالة العوائق العقائدية الذاتية بين الشعوب ويفتح المجال للتعاون العالمي السليم بين المجتمعات والدول وذلك في معرض دراسة تتساءل «كيف ينبغي أن تكون الأخلاق في مصر لتساهم في بناء التعارف العالمي؟» (ص90).

وينتقل الخيار الاجتماعي مع عبدالعزيز عزت إلى رفض الأخلاق العقلية المجردة في صورتها اليونانية أو في صورتها الفردية السيكولوجية الحديثة. لكونها تتحدث عن إنسان مجرد لا يؤثر ولا يتأثر بالمجتمع، معتبرًا أن الحديث عن السعادة الذاتية الباطنية بدون مشاركة المجتمع لا معنى له، كما أن القول الأرسطي بالفضائل النظرية والفضائل العملية يعني أن الفرد أما أنه يعيش لذاته أو لطبقته الاجتماعية.. وعليه فإن الفضيلة الكبرى التي ينبغي أن تشغل علم الأخلاق هي التوافق بين الفرد والمجتمع والتزام الفرد بقوانين المجتمع وأهدافه العامة.

في حين يؤكد محمد بدوي المختص أساسًا في علم الاجتماع أن اشتقاق الحياة الأخلاقية من الحياة الاجتماعية يسمح بنقل الأخلاق من التأمل الفلسفي المجرد والحالم إلى البحث العلمي الوضعي، مشيدًا بأهمية الروح العلمية ودورها في تقدم المعرفة. ومن ثمة بضرورة نقل الأخلاق من دائرة الفلسفة إلى دائرة علم الاجتماع، بعد أن نضحت واكتملت على يد كل من ليفي بريل وألبير بابيه في فرنسا.

وأخيرًا تتطور هذه الأطروحة في أعمال «قبارى إسماعيل» الذي يفصح عند ضرورة «اقتحام معاقل الميتافيزيقا ونزع قناع التجريد عن الدين والأخلاق واعتبارها من ظواهر المجتمع» (ص90) ودراستها على هذا الأساس كما فعل دوركايم في كتاب الفلسفة وعلم الاجتماع» والعناصر الدينية للحياة البدائية مثلًا.

فالسؤال العلمي الاجتماعي حول أصل القيم الأخلاقية ونسبيتها: ابتداء من المثل الأعلى للوجود إلى

القضايا الأخلاقية الفرعية، كالواجب والعدل والحرية والمسؤولية والسعادة أصبحت ظواهر مطروحة للتفسير الاجتماعي في نظر أصحاب هذا الاتجاه، الذين وجدوا في أعمال الفلاسفة الفرنسيين ما يشجعهم على تخطي حاجز النظرة «التقديسية» و«المثالية» للقيم والأخلاق عامة وتحويلها إلى موضوعات علمية قابلة للتفسير والتحكم والتخطيط والتنمية والتطوير المنهجي المنظم.

4.سؤال الحرية والفرد المبدع لحياته :

ينقلنا الفصل الرابع من الكتاب إلى أعمال عبد الرحمن بدوي وعادل العوا وزكريا إبراهيم الذين جمع بينهم الرفض للأخلاق التي تخضع الفرد للميتافيزيقا أو الطبيعة أو المجتمع وبمعنى آخر جمعهم سؤال الحرية والفرد الصانع لماهيته أو ذاته.

فرغم الطابع الموسوعي لشخصية عبد الرحمن بدوي كما نعلم، وصعوبة تحديد طبيعة السؤال الأخلاقي الذي أطر النشاط الفلسفي لهذا المفكر الموسوعة. فإن الباحث قد اختار تحقيقه لكتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» من بين التحقيقات الكثيرة التي أنجزها في الأخلاق والفلسفة عمومًا. كما اختار من بين مؤلفاته الكثيرة كتاب «الأخلاق النظرية» وكتاب «الأخلاق عند كانط» ودراسة «هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟».

واعتمد في استعراضه لفكر عادل العوا على كتاب «الأخلاق المشخصة» وكتاب «المذاهب الأخلاقية» في جزئين» وكتاب «العمدة في القيم». بالإضافة إلى مقالات أخلاقية مختلفة واختار لزكريا إبراهيم «مشكلة الفلسفة» و«المشكلة الخلقية» و«مشكلة الإنسان» و«مشكلة الحياة» و«الأخلاق والمجتمع» ثم «عودة إلى مشكلات الأخلاق».

ويبدو الخط المشترك بين هؤلاء المفكرين في رد الفعل المضاد للفلسفة العقلية الماهوية والمجردة التي تعامل الإنسان كما لو كان جوهرًا مطلقًا.

فمع عبدالرحمن بدوي تبرز روح الفيلسوف المؤرخ الموفي للمصدر عندما يتعلق الأمر بعرض الاتجاهات وتاريخها. وروح الفيلسوف المبدع الثائر الغيور على الحرية عندما يتعلق الأمر بالموقف الوجودي الذي استلهمه من أقوى الفلاسفة الذين تأثر بهم وهما «هيدجر، ونيتشه» (ص99) على الرغم من اشتغاله طويلًا بالأخلاق اليونانية والكانطية. في رفضه القول بموضوعية القيم وردها إلى نسق أو بنية خارجية: في الطبيعة أو في المجتمع يعتبر تكرارًا بصورة للجبرية الميتافيزيقية القديمة وهي مواقف كلها تنطوي على تجاهل

الذات وتميزها وتفردها وممارسة حقها في الوجود والتعين عند بدوي.

وقد جاءت دراسته «هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟» لتطرح بعمق نقدي إشكالية القيمة التي هي جوهر الأخلاق. حيث واجه السؤال الوجودي وفي عقر داره مع هايدجر وكيركجارد وياسبرس ودفعه إلى نهايته مظهر أنه:

«لما كانت الوجودية تقوم في جوهرها على أساس فكرة الذات المنفردة المنعزلة المنفصلة، فإن التقويم الذاتي مستحيل، إذن فالوجودية ينتفي معها التقويم الموضوعي وبالتالي لا يمكن أن تقول بأخلاق» (ص 704) فلما كانت ماهية الموجود «معلقة في حريته» فإن ذلك يفضي إلى نسف موضوعية القيم من أساسها، ويعيد طرح العلاقة بين الوجود والأخلاق على أساس أن الوجود تدفق وخلق دائم للتاريخ والذات مما يجعل القيم الماهوية والصورية والوضعية بدون موضوع بل يصبح القول بالقيم متناقض يفكر الوجود ويفني الذات.

وإذا كانت هذه النزعة الوجودية لا تبدو متماشية مع فلسفة عادل العوا في مبدئها فإن عبدالحليم عطية يبرر إدراجهما ضمن السياق الوجودي لكونها تركز على الوجود المشخص.

فالأخلاق عند عادل العوا ترتبط بالفعالية البشرية والتجربة الإنسانية للفرد والكشف عن عمق الحياة والوجود؛ لأن الحياة هي التعبير الحي عن الفرد والشخص. ومن ثم فإن رسالة الأخلاق ينبغي أن تتجه نحو فهم الأشكال المختلفة لهذا التعبير وعليه فإن ربط الأخلاق بالراهن هو صورة أخرى لرفض المذاهب الميتافيزيقية والاجتماعية والتقنية عند عادل العوا. وبمعنى آخر صورة لربط الأخلاق بالحرية والتعبير عن الذات أو الخلق الدائم للقيم من أجل إثبات الوجود في العالم والنظام اللغوي والصيرورة التاريخية.

إن مدار الاهتمام الأساسي لعادل العوا هو القيم التي تمثل جهد الإنسان في خلق النظام والاتساق الذي يشمل سلوكه مع ذاته وسلوكه مع المجتمع وسلوكه تجاه الكون التحقيق التوازن بين فعاليات كثيرة تتوزع كيانه وتنهب وجوده» (ص107)

ومع زكريا إبراهيم تبدو محاولة صياغة الواقع الإنساني كله في صورة إشكاليات وهي طريقة اعتمدها للاقتراب من الوجود المباشر والخبرة المعيشة، حيث استخدم منهج الفلاسفة الغربيين لا بوصفه شارحًا أو داعية للغرب بل استخدم المناهج والمفاهيم أداة لتحليل وفهم الواقع.. والكشف عن حقيقة مشكلة الإنسان، والمشكلة الخلقية ومشكلة الحرية إلخ ومن هنا فإن مكان الأخلاق الحقيقي هو الوعي الخلاق

والحر للفرد، والحرية في هذا المجال «هي القوة العظمى في الحياة البشرية كلها وفي نفس الوقت هى الخطر الأعظم الذي يهددنا باستمرار» (ص113) وهو السؤال الذي أطر فلسفته التي اتجه بها إلى الواقع العربي أو كما يقول الباحث توجه به إلى القائمين على الشأن السياسي «الذين تنازلوا عن كل شيء لرجل الاقتصاد والسياسة والاجتماع. وكأن الدولة تتكلف وحدها بحل كل مشكلة خلقية، أو كأن خلاص الفرد رهن بضرب من الرفاهية المادية وحدها» (ص113) وبذلك دفعوا الأخلاق إلى زوايا النسيان والإهمال.

5. صدمة التجديد

نصل مع عطية في الفصل الخامس إلى أوج الصدمة، صدمة التجديد أو الرفض لسؤال القيم من أساسها وليس إصلاحها فقط. وذلك مع زكى نجيب محمود؛ فالثورة التي أدخلها إلى عالم الفكر العربي: المعرفي: الأخلاقي لم يحدثها أحد بعده ولا قبله في الوعي العربي، لذلك ينال زكى نجيب محمود اهتمامًا خاصًا. وذلك بالتركيز على كتبه «الجبر الذاتي» ؛المترجم عن الإنجليزية و»الموقف من الميتافيزيقا» و»أزمة القيم في عصر الانطلاق» و»تجديد الفكر العربي» وإظهار التقدير لمكانته الفلسفية والإشادة بها.

لقد عبر ممثل الوضعية المنطقية الأول في العالم العربي عن طرحه الصريح للقيم انطلاقًا من موقف الوضعية المنطقية تجاه اللغة وتحليل قضاياها حيث اعتبرها أسئلة لا موضوع لها في عالم متغير لا يقبل إلا العلم والمنهج العلمي القائم على التحقق التجريبي. فالتحقق التجريبي كشرط للمعرفة يجعل الواقع الحسي ووقائعه هو العالم الحقيقي ولا وجود لسواه. ومن هنا أصبحت قضايا الميتافيزيقا والأخلاق والدين لا موضوع لها؛ الأمر الذي هز لاعتقاد بهذه القيم من الأعماق في أوساط كثيرة من جهة وأثار ردود فعل عنيفة من جهة أخرى.

فالموقف من الأخلاق تم شرحه بطرق غاية في الوضوح. إذ ردها فيلسوف التجديد إلى مجرد التقديرات والتفضيلات الذاتية التي يستحيل أن تكون موضوعًا للحقيقة والعلم معتبرًا أن «الجملة الأخلاقية والجمالية ليست ذات معنى ولذلك فهي لا تصلح أن تكون جزء من علم.. بل تدل على حالة نفسية عند المتكلم أى تدل على أن للمتكلم انفعال بالحب أو الكراهية نحو شيء بعينه» (ص139) فالقيم إذن هي حالات شعورية ذات جوهر انفعالي محض...

لكن رد الأخلاق والقيم إلى النظرة الانفعالية ليس نفيا لها.. بل يعبر عن «وضعها في مكانها الصحيح وهي أنها تقديرات ذاتية لا وجود لها في عالم الطبيعة ولا تناقض بين أن يكون التقدير ذاتيا وأن نعتز به

ونذود عنه» (ص140) في الإطار الذاتي. ويحاول الباحث استقصاء طبيعة القطيعة التي أرادها الفيلسوف مع القيم الأخلاقية وخاصة القيم الروحية الإسلامية.. ومن التفحص والتدقيق يكشف لنا في واقع الأمر عن فيلسوف أخلاقي يدافع عن حرية الإرادة والمسؤولية كجوهر يميز الإنسان عن الأشياء ويبرز مدى التقارب الكبير بين موقفه وموقف كانط الذي يميز مجال المعرفة والعلم عن مجال الإرادة والحرية أي الأخلاق وبذلك يخرجه من دائرة المتشددين في النزعة الوضعية المنطقية.

ويرى عطية أن موقف الفيلسوف في كتابه «تجديد الفكر العربي» قريب من النظرة التوفيقية التي تعترف بنوع من الثبات للقيم لكن في إطار كلي، بعيدًا عن المواقف العينية التي تبقى نسبية ووجدانية، وبالتالي يحدد طبيعة القطيعة في فلسفة زكى نجيب محمود تجاه القيم. فهي قطع مع النزعة الخطابية الاستعلائية التي كرستها اللفظ الحارس لألوان من التراث لا حياة فيها ولا جدوى سوى أنها تحث على تبليد العقل وشل الذهن وتحضير المتلقي للاستهلاك وليس للإنتاج والإبداع والاستقلال. وهنا فقد استمر في توضيح موقفه الأخلاقي من الإنسان وخاصة الإنسان العربي الذي يريده أن يكون فاعلًا مريدا ومسؤولا في إنتاج حياته وتوجيهها على أساس من الوعي بالحقيقة، والتصرف بحسب العصر الذي يعيش فيه.

ينتهي التأثر بالفلسفة الأخلاقية الغربية عند التوقف مع توفيق الطويل في الفصل السادس ومعه تكتشف مع عبدالحليم عطية إرادة جادة في الوصول إلى الموقف الأخلاقي الأصيل والمستقل لكن داخل التيارات الأخلاقية نفسها وفي إطارها فالفرز هنا لا يتم على أساس الميل نحو أصل من الأصول المذهبية التي تتنازع الرؤية الكلية للأخلاق: الدين أم العقل؟ الرغبة والمنفعة أم العقل الخالص؟ الفردية الأنانية أم المجتمع؟ الماهية أم الوجود؟ المثال أم الواقع؟ أن صاحب كتاب الأخلاق الذائع الصيت في المكتبة العربية وهو «فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها» وبعد التشبع بالوعي التاريخي بأصول التيارات الأخلاقية المختلفة: من العصر اليوناني والعصر الإسلامي والأوربي الوسيط والحديث والمعاصر وبعد أن خبر ودرس الاتجاهات العقلية من اليونان إلى كانط، والاتجاهات الحسية من أرستيب القورينائي إلى هوبز وسيدجويك، والاتجاهات المثالية بمختلف آفاقها، والواقعية بمختف مسلماتها، لم تنته به المحاكة العميقة لكل هذه الأطراف إلى تفضيل أحدها ونبذ الباقي.. بل اتجه نحو معاملتها بصدق ونزاهة واختار أو اقترح مبدأ «الاعتدال في الاختيار» ورفض التطرف والغلو في كل المذاهب.

ومن هذه الناحية يمكن تشبيه موقف توفيق الطويل بموقف أحمد أمين إلى حد ما. من حيث قبوله لطرح كل الأسئلة الأخلاقية التاريخية: لكن يتميز عنه بأنه طرحها عبر مساءلة كل التيارات والمذاهب وإخضاعها للمناقشة والنقد، فهو لم يفصل تلك المساءلات عن مادتها وحجمها وزمانها. بل كشف عن كل تيار ووجهته وفق البحث الأكاديمي ليقترح بعد ذلك ما يرى أنه حق وصواب. حيث وصف هذا الاختيار بأنه أخذ «بمذهب الاعتدال أو المثالية المعتدلة» يوضحها أحمد عبدالحليم كما يلي «تقوم المثالية المعتدلة على الاعتراف بمبادئ فطرية مشتركة بين البشر متمثلة في الاستعدادات والغرائز. القابلة للتوجيه، بفعل العقل الذي يشكل مبعث القيم والمعايير المطلقة التي تنبني عليها فلسفة الأخلاق» (ص156)

وفيلسوفنا الذي ألف «فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها» في مجلد ضخم كان قد ترجم إلى العربية «المجمل في تاريخ الأخلاق» لهنري سيدجويك وقدم دراسة حول «المثل الأعلى بين وأد الشهوة واتباعها» وكتاب «مذهب الفلسفة العامة في فلسفة الأخلاق». غير أن انشغاله بالتأليف في النزعة النفعية لم ينسه الاهتمام بالنزعة العقلية بل يبدو مفهوم المثالية المعتدلة أقرب إلى النزعة العقلية منه إلى النزعة الحسية. إن هذه المثالية التي يبقى منطلقها عقلي وتنتهي حدودها عند رفض التطرف المادي الحسي.. تبقى مذهبًا مجددًا لأن صاحبه أجمله في الخلاصات المختصرة وخاصة خلاصة كتابه «فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها» كما أورد الباحث.

ومن هنا فإن طبيعة السؤال الأخلاقي الذي تجيب عنه «المثالية المعتدلة» يطرح نفسه فيما إذا كان حقًا هو سؤال أخلاقي وجودي؟ وخاصة إذا أخرجناه من الإطار الشخصي إلى إطار الواقع العربي الكلي؟.

6. سؤال البحث عن الذات:

تبرز مع الأرسوزي إرادة وانشغال جديد في الطرح والتداول الفلسفي الأخلاقي من خلال عامل غير مألوف كثيرًا في الفكر النظري وهو الطرح القومي حيث تميز زكي الأرسوزي بالبحث عن فلسفة أخلاقية عربية دنيوية جامعة لكل العرب: طوائف دينية وأفكارًا، حول مطلب أساسي هو المطلب القومي العربي تضمنه مجموعة «الأعمال الكاملة» المتكون من خمسة مجلدات.

فقد اتجه الأرسوزي نحو البحث عن فلسفة تستلهم الذات العربية عبر تحليل وتفكيك العلاقة الحميمة بين المبني والمعني في اللسان العربي، واستخراج فلسفة أخلاق عربية أو عروبية الروح نابعة من اللغة والعبقرية الاصطلاحية الرمزية.

إن بناء هذه الفلسفة يحاول الانطلاق من «فقه اللغة» الذي يعني بالحقل الدلالي للكلمات واشتقاقاتها كمدخل «لفقه المعنى» الذي يعني بفهم مضمون قضايا الحقيقة والقيمة، وبالتالي يعتبر الحقيقة والقيمة أحكامًا تصدر في البدء عن الأفراد لتلبية حاجاتهم الحيوية عبر التصور والانتفاع، ثم تتموضع في الأفكار والقيم مكونة نسيج الحياة الاجتماعية والقومية. وتتدرج في التطور لتستجيب في النهاية لمطامح كلية إنسانية، حيث تعكس تلك المطامح منظومة المثل الفنية والروحية التي تميز بها البيان العربي هذا هو المضمون الفلسفي العام الذي شرحه كاتب الأخلاق في الفكر العربي في قراءته للفكرة القومية عند الأرسوزي، التي أراد لها صاحبها كما يقول أن «تؤسس فلسفيًا لتقوم على قواعد صحيحة تمكن العرب من الإسهام جديًا في التراث الإنساني» (ص166).

وعليه فقد تميز منهجه بالبحث أو الدراسة الاشتقاقية لبنية اللغة الأخلاقية العربية ومصطلحاتها: كمصطلح القيمة والخير والشر والفضيلة والأخلاق والضمير والذكاء إلخ.. وبمحاولة ردها إلى الأصول التي اشتقت منها يبين الأرسوزي أن الخير اشتق من خرير الماء عند تدفقه، والشر اشتق من شر الثوب أي تجفيفه، والأخلاق والخلق من الخلق والإبداع وطلب الكمال، والرذيلة من الرذاذ والجدب، والفضيلة من الفيض.. ويفضي به الاستنباط والتأمل في المسار الاشتقاقي إلى استخلاص أن الحدس العربي للحياة وإبداعها هو التعبير عن فن إيجاد الحياة وإبداعها لتحقيق الفطرة الطبيعية ثم استئناف النمو ارقي فأرقي» (ص170).

فأقوى ما يميز اللسان العربي هو روح التسامي المتجه نحو الكشف عن الحقيقة منهجه في ذلك الانبثاق والإلهام في مقابل اللسان اليوناني الغربي المتجه إلى الطبيعة بالوعي الرياضي وهذا الطرح هو الذي خاض فيه المستشرقون وكانوا قد ذهبوا فيه مذاهب شتى.

أن الأرسوزي لا يرى انقطاعًا وانفصالًا بين مراحل التاريخ العربي فعلى الجاهلية وأخلاقها تأسس الإسلام ونما في شخصية الفرد والجماعة وانتقل من اخلاق الفطرة إلى أخلاق المثل الأعلى عن طريق التجوهر في الفرد أو ما يسميه البعض البطولة التي تحقق للكيان القومي بعثه وانبعاثه ومشاركته في الرقي الإنساني الذي يشبه علاقة الرحم بالحياة أو «الرحمانية». فحركة التاريخ العربي تجسد كيانًا هرميًا قمته أو أوجه الزعيم أو الرسول الذي يحقق الوثبة والبحث أو الطفرة بلغة برجسون الذي يبدو أثره واضحًا على تفكير الأرسوزي حسب عبد الحليم عطية. فالإلهام الذي يشع بالذكاء المشتق في البيان العربي من شعاع

الشمس أو الإذكاء. هو الذي يحرك المشاعر العادية ويرقى بها إلى الفعل التاريخي البطولي، وتسلسل القبب في تاريخ العالم هو في حد ذاته «يرمز على وثبة الحياة في انتقالها عبر الأجيال» (ص169).

فهل يعنى أن الأخلاق عند الأرسوزي تقوم بدورها عن طريق الفرد والدعوة، وليس عن طريق المسلمات والمعايير الكلية والاستدلال هل تبقى المسلمة الأخلاقية العربية هي البطل المشرق بذكائه ووجدانه والمحقق للبعث؟

أن هذه الفكرة قد تأثر بها فيما يبدو بالفيلسوف الفرنسي برجسون، وهذا هو رأي أكثر من باحث حيث يذكر عبدالحليم عطية من بينهم سليم بركات، وظافر عبدالواحد وصدقي إسماعيل. وذلك من خلال كتاب «التطور الخلاق» و«منبعا الدين والأخلاق» وخاصة في فكرة الأخلاق المفتوحة التي توحي بها المعاني الواردة في فلسفة الأرسوزي: كالانبعاث، وأخلاق البطل المتسامي نحو الكونية والحدس إلخ. ومن هنا يبدو أن مساءلة الذات القومية لم تخرج كليًا عن التأثر بالفلسفة الغربية حتى ولو تميزت بجانب كبير من الأصالة عند الأرسوزي فهو لا يتوقف عند استخدام المفاهيم الغربية ومبرراتها، بل يحاول تفكيك هذه المفاهيم وتعمقها وتجاوزها إلى أغوار البيئة التي يعيش فيها ويفلسفها.

يستمر سؤال العودة إلى الذات في الفصل الثامن والتاسع بعرض الدراسات التي قام بها الباحثون في مجال الأخلاق الإسلامية، ومع أن هذه الدراسات واسعة ومتشعبة فإن الباحث قد اقتصر على عدد محدود، نذكر منهم: البحوث التي اهتمت بالأخلاق المستمدة من المصادر الإسلامية المختلفة ثم البحوث التي استلهمت القرآن وحده.

عرض المؤلف الأخلاق في الفكر العربي المعاصر» في المحور الأول محمد يوسف موسى وكتابه «فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الأغريقية» وأحمد صبحي وكتابه «الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي» وماجد فخرى وكتابه «الفكر الأخلاقي العربي» ودراسات أخرى عن الأخلاق عن مسكويه والفارابي وابن رشد وغيرهم. وناجي التكريتي وكتابه «الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام». وما يلفت الانتباه في هذا الإطار هو أحمد صبحي وماجد فخرى.

فالأول رفض التبعية والتأثر بالأخلاق اليونانية والغربية منهجا ورؤية، كما رفض الدعوى التي تنفي وجود النظرية الأخلاقية بالمعنى الفلسفي في الفكر الإسلامي خارج الإنتاج المتأثر باليونان. وانتقد تجاهل التجربة الأخلاقية الحية للمجتمع الإسلامي في النصوص الدينية والشريعة.

فالرؤية الدينية للكون – في نظره – لا تبرر أو تقف حاجز أمام البحث العقلي المنظم للنظرية الأخلاقية. ومن هنا حاول أن يطرح النظرية الأخلاقية في نسق مغاير للنسق اليوناني وخاصة الطرح الأرسطي في الأخلاق النيقوماخية التي فصل صاحبها «الميتافيزيقا عن الأخلاق بدعوى استقلال العلم وإمكان العمل» (ص180) مبرهنًا على أن التسليم بالأصول الميتافيزيقية لا يفقد الأخلاق جوهرها ومضمونها الإنساني مستندًا على كانط نفسه في ميتافيزيقا الأخلاق.

من هنا جاءت الأخلاق في المنظور الإسلامي عنده قائمة على أصل ميتافيزيقي عند علماء الأصول والكلاميين والمتصوفة الذين هم أكثر تعبيرًا عن التجربة الأخلاقية الدينية في التاريخ الإسلامي وكتابه جاء شاملًا للنزعة العقلية الممثلة في المعتزلة والنزعة الحدسية الممثلة في المتصوفة المعتدلين: ويبدو منهجه من خطة الكتاب نفسه الذي قسمه إلى جزئين: في كل جزء ينطلق «من أصول الاعتقاد إلى المسلمات الأخلاقية ثم قواعد السلوك». فمن «الأصول الميتافيزيقية عند المعتزلة أو مبادئ التوحيد والعدل ينتقل إلى معايير الحسن والقبح ثم حرية الإرادة التي هي مسلمة الأخلاق الأساسية وأخيرًا بحث الأفعال الصادرة عنها.

أما القسم الخاص بالصوفية فينتقل فيه من الاعتقاد إلى مراتب ودرجات الصوفية أو ضرورة الشيخ للمريد، والتوبة، وبواعث العمل والنية وتطهير النفس والقيام بالفروض الدينية، التي تتأسس كلها على مبدأ الطاعة.

إن هذه الوجهة التي يدافع عنها أحمد صبحي تقوم على محاولة إضفاء النظام على واقع التجربة الأخلاقية الدينية وتتطلب بحوثًا أعمق لإثبات الدعوى التي أثارها، والتي يبدو أن الباحث لم يجد في أعمال المهتمين بالفكر الأخلاقي الإسلامي من تفردوا بالمشاركة في تعميق ودعم هذا التوجه الفلسفي وصقله وإثرائه. إذ يبدو الموقف مغايرًا مع محمد يوسف موسى وناجي التكريتي وحتى ماجد فخري. التي جاءت كلها – مع تفاوت – لتبرز الأصول اليونانية وخاصة الأفلاطونية التي جاءت الفلسفة الإسلامية كامتداد لها.

«فالفكر الأخلاقي العربي» عند ماجد فخري يصنف إلى:

1 – أدب خلقي ممثلًا في ابن المقفع وبصورة أوضح مع العامري والسجستاني ومسكويه.

2 – فكر خلقي الممثل في قضايا الجبر والاختيار والحرية مع علماء الكلام المعتزلة والأشاعرة والإنتاج الذي يسير في فلكهم مع الماوردي والغزالي وابن حزم والرازي (كأدب الدنيا والدين، ميزان العمل،

والأخلاق والسير، والروح والنفس).

3 – هناك نصوص فلسفية بالمعنى الأصيل للفلسفة مثل رسالة الكندي «في الحيلة في دفع الأحزان»، وأبو بكر الرزي «في الطب الروحاني» «وتهذيب الأخلاق» عند يحي بن عدى ثم عند مسكويه، ويعكس هذا التقسيم المراحل التي مر بها الفكر الأخلاقي الإسلامي: فمن النظر في القرآن والحديث عند الفقهاء والمتكلمين، تطور الكشف عن الأبعاد الإنسانية لأخلاق الإسلام وتماسكها بفضل المنطق اليوناني. قبل الوصول إلى النص الفلسفي الأخلاقي الأصيل.

ومن تدبر النصوص إلى التفاعل بين الفكر اليوناني والفكر الديني الإسلامي: الذي تجلي أولًا في الأخلاق الرواقية القريبه من الروح الآدابية ثم تأثير الأخلاق النيقوماخية ودخول التأويل الفلسفي للحياة الأخلاقية عبر «تقرير جوهرية النفس وانفصالها عن البدن وتبويب الفضائل وبالحاق السعادة والخير الأقصى بالعالم العقلي وإضفاء طابع روحاني على هذا الهدف» (ص182). وأخيرًا جاءت المرحلة الأخيرة لتعيد دمج الفلسفة في الدين والتصوف حيث أصبح مؤلفو هذه المرحلة «يتحرون النظائر الشرعية في القرآن والحديث للمفاهيم والقضايا الأخلاقية» (ص186) ومن ثمة سيادة النزعة التوفيقية التي رجحت إدماج الفلسفة في الدين وبدأت مرحلة تراجع الفلسفة والتأثيرات اليونانية.. هكذا يبدو سؤال البحث عن الذات في الفكر الأخلاقي الإسلامي متعارضًا. بين ذات حاولت أن تنظم وتصاغ عبر مفاهيم النسق اليوناني، وذات حاولت أن تصاغ وتتجذر في النصوص التي لم يطالها النسق اليوناني والتي أرادت الإفصاح عن نفسها ضمن نسج جديد متحرر من القوالب الفلسفية الخارجية.

وضمن هذا المحور الأخير اختار مؤلف الفكر الأخلاقي العربي أن تختم بمحاولة الدكتور محمد عبد الله دراز على الرغم من أن محاولته تأليف كتابه «دستور الأخلاق في القرآن» ظهرت في مرحلة بزوغ التيار الفلسفي الذي نشطه لطفي السيد وأحمد أمين أو بعدها بقليل.

هكذا يبدو أن نظام الأسئلة الذي وجه الحركة الفلسفية في الأخلاق انتهي إلى التوقف مع سؤال التحرر من الفكر اليوناني والغربي والتوجه المباشر إلى النص القرآني نفسه. وهذا مع محمد دراز هذا الباحث الأزهري الذي دفعه الطموح إلى اختيار هذا السؤال ليكون موضوع أطروحته الدكتوراه التي قدمها إلى جامعة السربون تحت إشراف الفيلسوف الفرنسي لوسين.

لقد حمل دراز سؤال البحث عن الذات في الأخلاق التي قررها القرآن باعتباره المنبع الأول للقيم في

الإسلام، وحاول أن يبرز طبيعة النظرية الأخلاقية فيه عبر كتابه «دستور الأخلاق في القرآن» الذي قسمه إلى جزئين: جزء نظري وجزء عملي. الجزء النظري: تناول فيه: قضايا الإلزام والمسؤولية والجزاء، والنية والجهد.

الجزء العملي: تناول فيه الأخلاق الفردية والأخلاق الأسرية والأخلاق الاجتماعية وأخلاق الدولة والأخلاق الدينية وقد سجل الباحث في تحليله لمضمون الكتاب وأهدافه الاستشهاد بحكم المؤلف نفسه في المقدمة «بأن هذا الطرح لم ينهض به أحد قبله لاستخلاص الشريعة الأخلاقية من القرآن في مجمله ولم يحاول أحد أن يقدم مبادئه وقواعده في صورة بناء متماسك مستقل عن كل ما يربطه بالمجالات القريبة منه فالبيئة العامة والمقارنة التي استخدمها المؤلف كان الغرض منها إظهار المضمون الأخلاقي الأقرب إلى روح القرآن بشكل منظم، غير أن الباحث وأن سجل حكم المؤلف نفسه في هذا الطرح فإنه قد لمح في أحد هوامشه على أن «محمد دراز قد اعتمد في دراسته الأخلاق في القرآن على الإطار الكانطي للفلسفة الأخلاقية» (ص203) وبالتالي يتفق مع باحث آخر وهو محمد عابد الجابري من أن موضوعات الكتاب وطريقة المقارنة بين رأي القرآن ورأى كانط وبرجسون واسبينوزا ورره هي في الواقع «قراءة لأخلاق الغرب في القرآن وفي بعض المؤلفات الإسلامية القديمة»[3]. ومن هنا فإن سؤال العودة إلى البحث في الذات الذي كان يفترض التحرر من الطرح الغربي اليوناني أو الأوربي، والانشغال بإشكالياته واجه واقعًا مغايرًا هو واقع هيمنة الإشكاليات والمفاهيم اليونانية والأوربية على الفكر الأخلاقي العربي القديم والمعاصر دون أن ينجز السؤال العربي الإسلامي الأصيل والخالص.

هكذا فقد اخترنا أن نرافق الدكتور أحمد عبد الحليم عطية في عرضه المفصل عن مسار الجهد الذي بذله المفكرون العرب في إرساء وتجذير السؤال الفلسفي عامة وأسئلة الفلسفة الأخلاقية خاصة في البيئة العربية منذ الثلاثينيات من القرن الماضي. ملتزمين بالخطة التي رسمها وهي خطة تشمل – كما رأينا – الأسئلة الكبرى في الفكر الغربي والعربي: العقل واستقلاله والخيار العلمي ومقتضياته والوجود وتوتراته والتجديد وصدماته والهوية الأخلاقية وهمومها. في جهد المفكرين العرب الذين اختفت مع الأسف الشديد معظم مؤلفاتهم من المكتبة العربية وتكاد تختفي من ذاكرة الجامعات.

وبما أن هذا العمل الذي أنجزه في فترة قديمة نسبيًا «حيث يعود إلى سنة 1998» قد اتسم بالعرض والتحليل والحياد» متعمدًا تسجيل أكبر حضور ممكن للمشتغلين بالفكر الأخلاقي من العرب، الأشخاص

والمؤلفات وهو عنصر مهم لمساعدة الباحثين في هذا المجال. فإن حرصا على حضور أسماء المفكرين ومؤلفاتهم جاء للتأكيد والتوصيل.

والواقع أن إعادة دراسة وتحيين الإشكاليات الأخلاقية الكبرى من وجهة النظر العربية في القرن الماضي تمثل أهمية قصوى في النهوض بالبناء الفلسفي العربي المعاصر، ونحن نهيب بالباحثين العرب ومن باب أولى أحمد عبدالحليم نفسه أن يعاود الكشف عن غور الحياة القيمية في مسيرة التطور الفكري العربي، حتى لا يقال بأن هذه الأسئلة عكست حالة الوعي العربي الذي عاش على وقع الأزمات والمشاكل والأسئلة التي كان يطرحها الغرب على نفسه، وتفاعل معها المفكر العربي كما لو كانت أزماته.

فالاشتغال بقضايا الفكر الأخلاقي الغربي، ومصادره اليونانية والأوربية يبقى جزءً جوهريًا من الدرس الفلسفي الأخلاقي العربي في منظومة التعليم وفي الحياة الفكرية والعملية العامة. كما أن البحث في المصادر الإسلامية من القرآن الكريم إلى الفلاسفة القدماء والمعاصرين لا يمكن أن يتوقف عند حصر السؤال الفلسفي في تأكيد «الهوية أو الأصالة «المغيبة».

لذا يجب أن نفصل مبدا كونية القيم وروحها الإنسانية، عن شعارات الهيمنة والعولمة، التي تعبر عن سياقات ظرفية وأيديولوجية.

فالموقف من الأصالة يستدعي التمييز بين الأصالة الحضارية والأصالة الفلسفية للفكرة الأخلاقية بالأصالة بالمعنى الفلسفي لا تعترف بأهمية وجدوى الفكرة إلا بإخضاع فهمها للسياق والظرف التاريخي وحاجاته.

من هنا يبرز التفلسف الأخلاقي العربي كمشروع عقلاني: الذي وأن اقتبس مصادره ومناهجه من الغير فإنه يكون منها شخصيته المتميزة التي تتجاوز الاغتراب المزدوج وهو الموروث الغير مؤشكل فلسفيًا وعلميًا، والغربي الغير متناسب ومتجاوب مع نظام القيم الذي يعد ألصق تعبير عن الذات والهوية عند الأمم والشعوب.

الهوامش :

(1) تركز الدراسات المتعلقة بالفكر الأخلاقي العربي والإسلامي المعاصر على المصدر الإسلامي بالأساس وهي كثيرة. وهناك اتجاه آخر يهتم «بالدراسة التحليلية النقدية لنظم القيم في الثقافة العربية» أو ما يدعوه محمد عابد الجابري العقل الأخلاقي العربي» في كتابه له بهذا العنوان (انظر العقل الأخلاقي العربي، نشر مركز دراسات الوحدة العربية ص34). أما المتابعة والدراسة التحليلية للإنتاج الأخلاقي

الفلسفي العربي فتتميز في معظمها بالتركيز على دراسة واتجاهات الأفراد مثل لطفي السيد، زكي نجيب محمود، الأرسوزي مالك بن نبي، عبد الرحمان بدوي إلخ. غير أن تناول الإنتاج الفكري الأخلاقي العربي المعاصر في جمله بالتحليل والتقييم الموسع يكاد يكون منعدمًا.

(2) أحمد عبدالحليم عطية، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة 1998، ص16.

المراجع :

(1) أحمد عبدالحليم عطية، النظرية العامة للقيمة، دارسة للقيم في الفكر المعاصر، القاهرة 1990.

(2) أحمد عبدالحليم عطية، محاضرات في علم الأخلاق، دار الثقافة، القاهرة 2004.

(3) أحمد عبدالحليم عطية، الفكر الأخلاقي الجديد، دار الثقافة، القاهرة 2007.

(4) أحمد أمين، الأخلاق، مكتبة دار الكتب المصرية، القاهرة 1925.

(5) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1984.

(6) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط2، 2006.

(7) الفلسفة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، المؤتمر الفلسفي الأول، الجامعة الأردنية 1985.

الأخلاق الراهنة قراءة فى الفكر الأخلاقى المعاصر للدكتور أحمد عبد الحليم عطية

بدر الدين مصطفى

«إننا نرتعد الآن في عراء عدمية تتزاوج
فيها أكبر قدراتنا مع الفراغ الذي نحيا فيه» هانز يوناس
«حين تختفي الحكايات الكبرى وتنحل الأيديولوجيات تظهر الفردية بشكل سافر
وهذا بدوره يقتضي ويلائم ظهور قواعد سلوك جديدة» أحمد عبد الحليم عطية

مقدمة

المطلع على خريطة البحث الفلسفي العربي بصفة عامة والبحث الأخلاقي بصفة خاصة لا يمكن أن يتجاهل أو حتى يغفل عن ملاحظة إسهامات المفكر المصري أحمد عبد الحليم عطية في هذا الصدد. فالواقع أننا يمكن أن نضع اسم عطية بجوار عدد قليل من الأسماء في عالمنا العربي ما زالت تشغلهم قضايا الفلسفة الراهنة وما زالوا حريصين على مواصلة كفاحهم من أجل أن يكون للفلسفة دورا في المشهد الثقافي العربي. ومن المؤكد أنه لن يتأتى للفلسفة هذا الدور ما لم تنفتح على كافة الحقول المعرفية الأخرى وتتواصل مع مستجدات العصر.

واختيار أحمد عبد الحليم عطية كنموذج للمفكر الأخلاقي العربي له مبرراته، فهو من أغزر المفكرين العرب في مجال البحث الأخلاقي إنتاجا وحضورا، وهو بالإضافة لهذا استطاع أن يعالج العديد من المشكلات الأخلاقية التي كانت مثار جدل كبير داخل الفكر الفلسفي، وقد أنجز في هذا الصدد العديد من الدراسات كالنظرية العامة للقيمة (1995)، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر (1998)، دراسات في الأخلاق (2002)، الفكر الأخلاقي الجديد (2007)، وقراءات في الأخلاقيات الراهنة (2010). والواقع أن القائمة تطول إذا أردنا أن نقوم برصد واستعراض ما كتبه عطيه سواء في مجال تخصصه الدقيق (فلسفة القيم) أو تخصصه العام (الفلسفة الحديثة والمعاصرة) أو حتى دوائر اهتماماته الأخرى (الفكر العربي المعاصر، وفلسفة الجمال). ولعل هذا التنوع الكبير في اهتمامات عطية قد دفعه أحيانا للوقوع في فخ الكم، أي سيطرة النزعة الكمية عليه ولجوؤه في بعض الأحيان للمنهج الوصفي في تعامله مع الموضوعات التي يتناولها دون تجاوز ذلك للتفسير أو التأويل.

إذا أردنا القيام بعملية تصنيف أولية لمؤلفات عطية في مجال البحث الأخلاقي، يمكن القول أنها توزعت بين ثلاث جبهات رئيسة: الأولى، أعماله في الفكر الأخلاقي القديم ومثال ذلك «الأخلاق الأرسطية وامتدادها في الفلسفة الإسلامية»، «وضعية المرأة عند ابن رشد»، ومعظم الدراسات الواردة في كتابه دراسات في الأخلاق (2002). الثانية، أعماله الخاصة بالفكر الأخلاقي الغربي وهذه الجبهة هي الأكثر امتدادا وإنتاجا تبدأ من ديكارت وحتى فلاسفة ما بعد الحداثة. ويمكن تقسيمها إلى قسمين، الأول خاص بمفكرين والثانية خاصة بقضايا وإشكالات. الجبهة الثالثة خاصة بأعماله في الأخلاق في الفكر العربي المعاصر وتلك هي الجبهة الأقصر والأقل إنتاجا، رغم أنه دشن بكتاباته فيها توجها جديدا في الفكر العربي المعاصر، وأعني به إعادة قراءة ومساءلة ما تم تقديمه من معالجات لقضايا الأخلاق في الفكر العربي المعاصر. ولما كانت أعمال عطية في جبهاته الثلاث تحتاج إلى مراجعة نقدية مطولة- ربما تكون موضوع بحث مستقبلي- فإن هذه الدراسة تقتصر فقط على جبهة واحدة من الجبهات الثلاث وهي الجبهة الثانية.

1. أخلاق ما بعد الحداثة أو البحث عن الثابت في المتحول

في كتابه قراءات في الأخلاقيات الراهنة (2010) وفي معرض تناوله لموضوع الأخلاق في عصر ما بعد الحداثة يقول عطية «ثمة مفارقة أساسية في مجال الأخلاق في عصرنا الحالي، فالأخلاق ضرورية وإشكالية معا. وتتمثل هذه المفارقة في الرغبة في العودة إلى الأخلاق في عصر ما بعد الحداثة، بعد أن غابت أو تلاشت في عصر فقد فيه اليقين وتزعزعت كل الأساسات وافتقدت القداسة» (ص 7). الواقع أن عطية يلمس في هذه الملاحظة الثاقبة إحدى القيم الهامة لتيار ما بعد الحداثة، ألا وهي التمرد على كل سلطة بالإضافة إلى نقد وتقويض كل النظريات التي تدعي القداسة والإحاطة بكافة مفردات وجوانب الحياة أو ما أطلق عليه جان فرانسوا ليوتار «السرديات الكبرى»- أو الحكايات الكبرى بلغة عطية (ص 11). والواقع أن النقد ما بعد الحداثي للقيم الحداثية قد انطلق من أرضية مؤسسة على فكرة الاختلاف والتعددية والتمايز بين البشر- أي عدم وضعهم في قوالب نمطية جامدة.

ينطلق عطية من مقولة جاكلين روس «أن السنوات الحالية، هي سنين تجدد أخلاقي....فالقيم هي الهدف الأقصى لحماية المجتمعات الديمقراطية المتقدمة....فالأخلاق النظرية تحتل المنزلة الأولى» (ص 7) والواقع أن هذا الكلام ربما يكون موضع شك فالاهتمام بصياغة أطر نظرية وقيم معيارية هو الآن بات محدودا، أو على وجه أدق تم استبداله بقضايا الأخلاق العملية أو ما يعرف بالأخلاق التطبيقية. وهو ما

ما أكد عليه عطية في موضع آخر من دراسته معتمدا على آبل «إن العلم والتقنية يقودان في الواقع إلى بعث أخلاقي» (ص 10).

ما يلبث عطية أن يدرك الوضع المتأزم والإشكالى الذي يثيره هذا التعارض بين الاهتمام العملي بالأخلاق وضرورة صياغة إطار نظري يحكمه «إن مهمة تحديد أساس لأخلاق نظرية لما بعد الحداثة تبدو أحيانا مهمة يائسة، وأن الأسس التي تقوم عليها صعبة عسيرة» (ص 10). وتكمن الصعوبة في أن الأخلاق وفقا لبعض مفكري ما بعد الحداثة- وهو حكم لا يمكن تعميمه إطلاقا- نسبية أي أنها تختلف وتتمايز من مجتمع إلى آخر، فهي ليست قوالب جامدة تصلح للتطبيق في أي زمان ومكان. فمادمنا لا نستطيع، كما يشدد مفكرو ما بعد الحداثة، أن نطمح إلى أي تمثيل موحد للعالم، أو تصوره كلًا مشتملًا على روابط وصلات، وإنما مجرد شظايا في حالة تدفق مستمر؛ فإن الحديث عن «ما هو معياري» سيصبح ضربًا من الوهم. لذا فإن مفهوم «الأخلاق»، بالمعنى التقليدي، يختفي أوربما يتلاشى، ويتم استبداله بمفهوم «القانون»، فالقانون وقتي ووضعي وقابل للتغير وهو مرتبط بظروف المكان والزمان الذي يوجد فيها. سوف تصبح إذن مفاهيم «الخير» و«الشر» مفاهيم نسبية عابرة داخل حدود وظروف ما محدودة وفي إطار تفسيري ما، وحين ينظر إلى أي فعل خارج هذين المجالين سيصبح بلا معنى. ويرى رورتي في مقالة كتبها بعنوان «التضامن» Solidarity أن هؤلاء الذين ساعدوا اليهود في الحرب العالمية الثانية قد فعلوا ذلك ليس لأنهم رأوا فيهم إخوانًا في الإنسانية، ولكن لأنهم ينتمون إلى نفس المدينة، أو نفس المهنة، أو نفس المجموعات الاجتماعية التي ينتمون إليها هم أنفسهم. ونفس الدافع أيضًا هو الذي يدفع الأحرار الأمريكيين العصريين إلى مساعدة الأمريكيين السود المقهورين، ويتساءل رورتي «هل ينبغي أن نقول إن هؤلاء الناس يجب أن نقدم لهم المساعدة لأنهم إخواننا في الإنسانية، إنهم قد يكونون كذلك بالفعل، لكن الشيء المقنع سواء أخلاقيًا أم سياسيًا، هو أن نصفهم بأنهم إخواننا في الوطن الأمريكي، وأن نصر على أنه شيء مخز أن يعيش أي أمريكي بلا أمل» (ديفيد هارفي، حالة م ا بعد الحداثة، ص 79). يربط إذن رورتي الأخلاق بالعرقية ويجعلها تابعة لمفهوم الوطنية والانتماء، رغم أن الوطنية والانتماء ينبغي النظر إليها على أنهما «فضيلتان أخلاقيتان».

إن هذا الموقف الذي يتبناه رورتي- وهو أحد كبار فلاسفة ما بعد الحداثة- يكشف مدى صعوبة الحديث عن أخلاق معيارية عامة كما هو الحال على سبيل المثال مع نظرية الواجب الكانطية. لكن عطية

يرى أن الفراغ الأخلاقي المعاصر هو أحد الأسباب الرئيسة لنشأة منظومة قيمية جديدة تحل محل النظريات التقليدية التي جاءت ما بعد الحداثة متمردة عليها «من هذا الفراغ والعدمية تبدو أزمة غياب الأخلاق النظرية، ومنها أيضا يبدأ تشكل القيم الجديدة للحداثة» (ص 9). من قلب العدم إذن يظهر الوجود وتنبثق القيمة من اللاقيمة «حين تختفي الحكايات الكبرى وتنحل الأيديولوجيات تظهر الفردية بشكل سافر، وهذا يقتضي ويلائم ظهور قواعد سلوك جديدة حين يطرد المتعالي (المطلق) وتغيب الغائية يمهد الطريق ليتخذ المرء ذاته قيمة عليا وتسود الفردية» (ص 9).

من نفس المنطلق أيضًا ترفض ما بعد الحداثة فكرة «المساواة» و«حقوق الإنسان» فهي تنتمي في رأيهم إلى الأفكار الشمولية الحداثية، لأنها تنطلق من فرضية مفادها وجود قاسم مشترك بين البشر (المساواة)، لكن الواقع وتجارب الشعوب تثبت تهافت هذا الادعاء، فهو مفهوم طوباوي غير قابل للتحقق في عصر الرأسمالية، وانفصام الشخصية، والإنسان الذي يحكمه فقط قوانين الربح والخسارة والقيم الاستهلاكية. كما أن «الدعوة لحقوق إنسان عالمية» تلغي الاختلاف والتمايز بين الشعوب، ولا تضع الأقليات والجماعات الأثنية في حساباتها. إنها تهدف إلى «توحيد» البشر و«تنميطهم»، وبالتالي المؤالفة بينهم بدل المخالفة، كما أنها «أداة» في يد القوى المهيمنة تلوح بها وقتما تشاء وتتغاضى عنها حسبما تقتضيه مصلحتها. والسؤال هو من يمتلك تحديد الحقوق؟ من الذي يملك تحديد العادل من غير العادل؟ يقول ليوتار في مقاله «شرطة الفكر»(*) La Police de la Pensée «إن إضفاء الشرعية على حقوق الإنسان يشترط إبراز اللحظة اللاإنسانية للقانون»، ويقصد ليوتار بذلك أن تحديد حقوق عالمية للإنسان تفترض وجود ذات لا إنسانية هي التي قامت بتحديدها، ومادام هذا لم يتحقق، فإن شرط مشروعيتها قد سقط.

إن السمة البارزة في أخلاقيات ما بعد الحداثة هي الفردية. ويحدد عطية معنى الفردية في العصر الحالي بتمييزه بين نوعين أو شكلين لها. الأولى، فردية عفية تعتز بالفرد مقابل كل السلطات وتعتز بقدرته اللامحدودة على تحقيق غاياته في بناء المجتمع وتقدم العلم....، تلك هي فردية القرن التاسع عشر. والثانية، تعبر عن فردية متمردة على كل الأنظمة والقواعد وشتى الإلزامات، تعبر عن الرغبة في المتعة اللامتناهية، المتع النرجسية، تلك فردية عصر ما بعد الحداثة.

لقد ارتبطت فردية ما بعد الحداثية بالرغبة في التحرر وكسر القيود.ولعل دعوة الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز والمحلل النفسي فليكس جاتاري في كتابهما المشترك الرأسمالية والشيزوفرنيا (الجزء الأول ضد أوديب

1972) لتحرير الرغبة يعضد من رأي عطية عن الفردية في عصر ما بعد الحداثة. فما ينقص العالم- وفقا لدولوز وجاتاري- هو الرغبة ذاتها فليس الواقع سوى نتاجات منفعلة.. ردود أفعال للرغبة. لقد استطاع الخطاب الميتا فيزيقي الممتد من أفلاطون أن ينتزع الرغبة من مجال التطور البيولوجي إلى مجال ما ورائي (ميتا فيزيقي). فقد تصور التقليد الأفلاطوني أن هناك رابط دقيق يجمع بين السيطرة على الجسد ونوع من التسامي بفضل إسكات الإنسان لرغباته, فيتمكن من بلوغ المعرفة. غير أنه منذ نيتشه و برجسون أصبح الاندفاع الحيوي هو المحور الأساس لتحليل بزوغ الرغبة, فإرادة القوة عند نيتشه لا تلغي الحياة بل هي القوة المحركة لها. والحياة هنا ليست إلا مجموع تلك النوازع الحيوية التي تحدد نزوع الكائن نحو الحقيقة التي هي إرادة تجلي الرغبة في العالم كقوة.

إن هذه الفردية والرغبة في التحرر وتحطيم القيود تدفع لتساؤل محوري يصيغه عطية على النحو الآتي: كيف يمكن الحديث إذن عن ما هو معياري في ظل سيادة هذه النزعة الفردية التي تستدعي كل القيم النسبية؟

في خضم ما هو نسبي وعابر ومنفلت يلتقط عطية ثلاثة أشكال من المبادئ يمكن التعرف عليهم وسط هذا الركام من الفوضى، الأول الفاعل الحر المستقل، الثاني تجدد المبادئ التقليدية للأخلاق، والثالث النشاط التواصلي. عبر هذه المبادئ يمكن تحديد أرضية جديدة تصلح لتشييد إطارا نظريا جديدا لأخلاق ما بعد الحداثة. وهو ما يدفع عطية بعد ذلك للبناء على هذه المبادئ ومحاولة استخلاص بعض من الرؤى الأخلاقية ما بعد الحداثية والنظر إليها في ضوء هذه المبادئ.

وعلى سبيل المثال يتوقف عطية أمام مفهوم الرغبة عند دولوز، فالرغبة قد تكون تمردا وكسرا للقيود، وقد تكون أداة مقاومة للرأسمالية، تظهر في صور عديدة أبرزها الفصام. فلما كان المجتمع الرأسمالي –بحسب دولوز وجاتاري- أضحى حقيقة قائمة فاضحة.. حقيقة مولدة للاغتراب والاستلاب في مجتمع يحكمه منطق الربح والإنتاج, الخسارة والاستهلاك, فإن هذا المجتمع لابد أن يدافع عن نفسه بكل ما أمكنه من وسائل يمتلكها. لذا كان من مصلحة الرأسمالية المعاصرة ؛ الفصل بين «الرغبة والإنتاج» ؛ أي الفصل بين المجال الخاص والمجال العام, حيث يضع النظام الرأسمالي الرغبة في المجال الخاص Le priveوالإنتاج في المجال العمومي Le public . كانت نظرية التحليل النفسي تحقق للنظام الرأسمالي أكثر مما يتوقع. فقد أدركت الرأسمالية أن الرغبة تهدد الإنتاج, فعملت على ألا يتم الحديث عنها إلا في عيادة الأطباء النفسين. أما

الخارج, أي المعمل و الموقع والمدرسة والشارع فهو مجال للعمل لا للرغبة. إن ما يهم الرأسمالي هو آلة الإنتاج. هذه الآلة قد تكون يدك أو قدراتك العقلية و الحسابية أو حتى إمكاناتك الجسدية والإغرائية. إن الحديث عن رغبات من قبيل(اللعب, الحلم، الحب, الفن) لا مكان لها في النظام الرأسمالي, لذا فإن هذه الرغبات وغيرها يجب تحجيمها و تهميشها و إقصائها. ويطلق دولوز على هذه العملية فك الترميز وإعادة الترميز. فالحضارة المعاصرة تعمل على الكشف عن الطابع الغرائزي الذي يكمن خلف كثير من الرموز الثقافية والدينية والفنية, وتعزل الإيروس عن ارتباطه بأي عناصر ثقافية قديمة. لكنها في نفس الوقت تعيد ترميز الإيروس مرة أخرى ولكن في سياق رموز وعلامات جديدة. فتصبح نجمة السينما رمزا للجنس والإغراء, ويصبح الزي و العطر والتسريحة الرموز الجديدة التي تخلقها الرأسمالية وتغلق بها مجال الإيروس وتعيد ترميزه مرة أخرى.

إن محصلة هذه الازدواجية، التي يجد الإنسان المعاصر نفسه فيها، هي خلق حالة من «الفصام». هذه الحالة لا تحمل أي معنى سلبي أو مرضي, وإنما هي رغبة جامحة للتحرر والانفلات والهروب.» إن الشيزوفرينيا مثلها مثل الرأسمالية تقوم بفك شفرة تدفقات الرغبة وإطلاقها, ولكن الشيزوفرينيا تتميز بغياب الإطار المعياري الذي تتوطن فيه التدفقات, وبالتالي تكون هي الأساس الذي تنطلق منه النزعات الثورية المواجهة للرأسمالية. لذا فإنها هي التهديد الحقيقي للرأسمالية. إن الفصامي ليس ذلك الشخص الذي يزج به في المستشفى بدعوى انهياره بسبب تجربة ما في الحياة فاشلة, أو بدعوى فقدانه الصلة بعالم الواقع، واندفاعه في عالم الخيال والوهم والهذيان؛ إنما الفصامي هو الفنان.. هو المفكر الثوري الذي يعيش في ظل المجتمع الرأسمالي ويتمرد عليه، إما باسم الرغبة أو باسم الثورة.

المجتمع الرأسمالي إذن تتخلله أقليات مهمشة تكون بمثابة اللغم القابل للانفجار في أي لحظة. هذه الأقليات قد تكون مجموعة من الطلبة كما حدث في مايو 1968, أو مجموعة من الفقراء, أو حتى مجموعة من العمال. وقيمة الأقلية لا تتحدد بناء على عددها ولكن على ابتعادها عن الإطار القمعي السائد. وليس مطلوبا من الأقلية أن تصبح أغلبية، كما ليس مطلوبا منها أن تقوم بقلب النظام السائد. إذ أن المجتمع الواحد به العديد من الأقليات التي تنمو باستمرار لتخترق النظام القائم وتحدث به شرخا يتسع باستمرار. لذا فإن التاريخ لا يذكر سوى الأقليات المقاومة التي ترسم خطوطا للانفلات والهروب مما هو سائد. وسيصبح هذا- بحسب دولوز- هو نموذج الثورة في الأزمنة القادمة.

ما يؤسس للنسبية إذن قد يكشف عن وجه آخر إيجابي. ويتوقف الأمر على الزاوية التي نريد أن نقرأ من خلالها الفيلسوف. والواقع أن عطية يمضي في الكشف عن هذا الوجه الإيجابي لكافة القيم التي نادى بها مفكروا ما بعد الحداثة سواء عند لاكان، ليفيناس، ليوتار، وكارل أوتو آبل الذي أفاض عطية في الحديث عن نظريته الخاصة بـ«الجماعة التواصلية».

2. التوجه التطبيقي للأخلاق المعاصرة

هذا الإطار النظري الذي سعى عطية لاستخلاصه يتبعه بالتوجه العملي للأخلاق المعاصرة أو ما يطلق عليه البيواثيكا وهو مصطلح حديث لا يتجاوز ظهوره عقود ثلاثة وقد تحدد على يد العالم الأمريكي بوتر. ويشير عطية إلى أن المصطلح يشير إلى التفكير في القيم الخاضعة للحياة أو فلسفة الأخلاق المتعلقة بنتائج علم الحياة والطب.

يبدو غريبا على الأسماع وعلى المتلقين عموما أن تناقش الفلسفة قضايا الطب والوراثة ومشكلات البيئة وما يتفرع عنها من قضايا، فربما يبدو هذا للبعض نوع من التطفل الفلسفي على الحقول المعرفية الأخرى أو بحثا للفلسفة عن دور في ظل غياب المباحث التقليدية لها. لكن الواقع يقول أن الفتوحات العلمية والتكنولوجية الأخيرة قد أتت بالعديد من الاكتشافات العلمية كالاستنساخ، والأطعمة المعدَّلة جينيا، والتكنولوجيا الجزيئية. وإذا كانت هذه الفتوحات من شأنها الإسهام في رفاهية البشر، فإنها تثير من حيث الأخلاق الكثير من المسائل التي ينبغي على الفلسفة الخلقية مناقشتها. ولعل هذا ما جعل عطية يؤسس لهذا الاهتمام الفلسفي الراهن من داخل الأخلاق النظرية ذاتها على مبدأ أصيل من مبادئ الأخلاق وهو مبدأ «المسؤولية». فالواقع أن جانب أساسي من جوانب الأخلاق التطبيقية يعتمد اعتمادا رئيسا على مبدأ المسؤولية، وهو ما أكده عطية في قوله «فالبيواثيكا مشروع مسؤولية لما يمكن أن نطلق عليه السيطرة على السيطرة أو السلطة على السلطة» (ص 211). ويحدد عطية ثلاثة ميادين أساسية لتطبيق هذا المبدأ: السيطرة على الإنجاب، السيطرة على الوراثة، السيطرة على تأثير العقاقير في الأعصاب.

وليست المسؤولية فقط هي المبدأ الوحيد المحرك لمناقشة قضايا الأخلاق الحيوية، فعلم الحياة والطب يشتركان في أن موضوعها هو الجسد والحياة وعلى هذا فإن المبدأ الأول للأخلاق الحيوية، سيكون مبدأ احترام الجسد، فالجسد ليس شيئا ممتدا في المكان، إنه بنية ميتافيزيقية يعرب في كل لحظة عن وجوده،

يقول عطية «احترام الحياة وأولوية الجسد الشخصي هما الأساسان للأخلاق الحيوية، وهما ينطويان على بعد أنطولوجي للمشكلات التي تطرحها السلطة البيولوجية.» (ص71).

في دراسته «في أخلاقيات البيولوجيا» يكشف عطية عن وجه آخر لفيلسوف مدرسة فرانكفورت يورجين هابرماس، فمن المعروف في العربية أن هابرماس هو فيلسوف العقلانية التواصلية، والناقد الأهم للمنظومة الفكرية لفلاسفة ما بعد الحداثة، لكن من غير المعروف عن هابرماس اهتمامه بمشكلات الأخلاق التطبيقية- وتحديدا أخلاقيات البيولوجيا- كمستقبل الجنس البشري، وتحسين النسل وكما يقول عطية «إن هابرماس بتأملاته الأخلاقية الجديدة والأطروحات التي تستند إليها يقدم مبادرة جديدة لفيلسوف أصيل، ويعد عمله أول مشاركة من نوعها لفيلسوف معاصر، في مناقشة مباشرة لواحدة من أحدث المسائل المستجدة في مجال الأخلاق البيولوجيا» (ص79).

يجعل عطية من قراءة كتاب هابرماس «مستقبل الطبيعة البشرية: هل نسير نحو نزعة ليبرالية نحو تحسين النسل؟» موضوعا لدراسته. لكنه لا يكتفي بما أورده هابرماس بخصوص قضية تحسين النسل بل يحاول الكشف عن أصول هذا المصطلح وكيف ظهر كمصطلح في اللغة الإنجليزية عام 1883 وما هي الظروف الاجتماعية التي أعدت المناخ الملائم لتبلور حركة تحسين النسل. بالإضافة لهذا فإن عطية، كعهده، يسعى للكشف عن الجذور النظرية والتصورات الفلسفية لهذه الفكرة فيحددها في أربعة: انتشار نظرية الانتكاس والانحطاط، ظهور نظرية التطور الداروينية وما تركته من آثار في الأوساط العلمية والفلسفية، نشأة علم الوراثة وتبلور التوجهات العنصرية، إضافة إلى فكرة تحسين النسل ذاتها.

والواقع اننا نستطيع أن نتفهم دوافع هابرماس لمعالجة هذه القضية، فالقضية لها طابع حداثي واضح، وهابرماس هو الفيلسوف الذي يرى أن الحداثة مازالت مشروعا غير مكتمل بعد، فقط تحتاج لإعادة توجيه وتحديد مسار. والطابع الحداثي للفكرة يمكن فهمه إذا وضعنا الفكرة في سياق مشروع عصر التنوير الغربي في القرن الثامن عشر. فقد قبل فكر التنوير بقوة فكرة التقدم وذلك الإعراض عن التاريخ والتقاليد التي تعتنقها الحداثة. هذا الفكر كان بمثابة حركة علمانية ابتغت تحرير المعرفة من الأوهام والمقدسات وتنظيم المجتمع في سبيل تحرير البشر من القيود، وفي هذا يقول كوندرسيه Condorcet خلال آلام مخاض الثورة الفرنسية «القانون الجيد لابد أن يكون جيدًا لكل إنسان، تمامًا كما أن القضية الصحيحة هي صحيحة بالنسبة للجميع». لقد كانت تلك الرؤية متفائلة بصورة مدهشة، وكما لاحظ هابرماس فإن مفكرين، مثل

كوندرسيه، كانوا «مأخوذين بتوقع مفرط مؤداه أن الفنون والعلوم ستجلب، ليس فقط السيطرة على قوى الطبيعة، وإنما كذلك فهم العالم والذات، والتقدم الأخلاقي، والعدالة في المؤسسات، بل والسعادة لبني البشر. لذا يعرف هابرماس الحداثة بأنها محاولة «لإنشاء العلم الموضوعي، وتأسيس الأخلاقيات العامة وقواعد القانون والفن المستقل، كل وفق منطقه الداخلي الخاص. في نفس الوقت أرادت الحداثة أن «تطلق الإمكانيات المعرفية لكل هذه الميادين من أشكالها الخفية» (Habermas, Jurgen (1983), Modernity: An Incomplete Project,p 9). كان مشروع الحداثة الغربي مشروعًا طموحًا، ينادي بحقوق إنسان عالمية، وقيم العقل..العقل أعدل الأشياء قسمة بين الجميع، قيمه ثابتة لا تتغير، كلية شمولية، صارمة تصلح للتطبيق في كل زمان ومكان. وعلى الرغم من ذلك، فقد جاء القرن العشرون ليقلب كل قيم عصر التنوير رأسًا على عقب. وعبر الحربين العالميتين، وخطر الفناء النووي والمد الاستعماري الغربي، حكم على مشروع التنوير أن يتحول إلى عكس ما يعلنه، وأن يحيل مطلب التحرر الإنساني إلى نظام اضطهاد عالمي باسم تحرير البشر. تلك كانت الأطروحة الهامة التي تقدم بها هوركهايمر M. Horkheimer وأدورنو T. Adorno في عملها ديالكيتك التنويرDialektik der Aufklärung الصادر عام 1947. لقد حاولا البرهنة، وفي الذهن تجربة ألمانيا هتلر- وروسيا ستالين، على أن المنطق الذي يقبع خلف عقلانية التنوير هو منطق هيمنة واضطهاد. والتلهف إلى السيطرة على الطبيعة جلب معه السيطرة على البشر، ولم يكن يمكن أن يوصل ذلك في النهاية «إلا إلى كابوس قهر الذات» (ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، ص 31).

أساس الفكرة إذن نابع من داخل المشروع الحداثي الغربي الذي كان من أحد أهدافه تحسين الجنس البشري إيمانا منه بفكرة التقدم والتحرر، وما إعادة طرح هابرماس للمفهوم إلا رغبة منه في إعادة إكسابه بعدا جديدا من خلال التطورات العلمية المتلاحقة بالإضافة إلى تخليصه من الطابع الطوباوي الذي اتسم به داخل مشروع عصر التنوير.

إن الحداثة الأخلاقية والحقوقية تقومان معا على الحداثة التواصلية، فما هو أخلاقي يقود في الوقت الراهن بالضرورة إلى ما هو حقوقي، هذا ما يذهب إليه عطية وهو بصدد مناقشة فكرة حرمة الطبيعة البشرية : «فالإنسان من منظور الخطاب الأخلاقي الجديد يعتبر كائنا متفردا. وكل انتهاك لطبعته البيولوجية هو انتهاك لحرمة الطبيعة البشرية بصفة عامة» (ص93).

في سياق فكرة تحسين الجنس البشري يناقش عطية العديد من القضايا المتعلقة بها كالجينوم البشري، التعديل الوراثي، البرمجة الوراثية للأطفال، وأطفال الأنابيب...إلخ. والواقع إنها كلها موضوعات تتسم بالجدة والطرافة من جهة والأهمية وخطورة ما تخلفه من مشكلات من جهة اخرى، وقد عالج عطية باستفاضة العديد من المشكلات الأخلاقية الناجمة عن هذه الموضوعات.

في دراسته «في فلسفة البيئة» يناقش عطية المشكلات الأخلاقية الناجمة عن علاقة الإنسان بالبيئة. والواقع أن هذا المجال البحثي- أي أخلاقيات البيئة- يحتل مكانة بارزة في المحيط الثقافي السائد الآن. فمن المؤكد أن الأخلاق أحد الأبعاد الأساسية في مشكلة الإنسان مع بيئته الطبيعية، وبطبيعة الحال فإن الحديث عن الأخلاق البيئية يفترض بشكل مسبق أن للطبيعة أو للمحيط البيئي قيمة مستقلة عن العقل الذي يقيمها، وأن بقاء البيئة الطبيعية وقدراتها على العطاء المتواصل مرتبط بتغير نظرتنا لها وفقا لهذا الفهم.

إن الإشكالية الحقيقية في علاقة الإنسان ببيئته الطبيعية، كما يرى عطية، تتلخص في الاعتراف بأن البيئة الطبيعية غير الحية يكون لها قيمة باطنة في ذاتها مستقلة عن الإنسان. فالبيئة الطبيعية الحية وغير الحية متداخلان، وكل منهما يتضمن الآخر بشكل لا مفر منه، وإذا ما اعترفنا بأن لأحدهما قيمة في ذاته، فلابد أن ينسحب هذا الاعتراف- بطبيعة الحال- على الآخر، فكل ما حولنا له قيمة باطنة، ينطبق هذا على الطبيعة الحية وغير الحية على السواء، يقول عطية «إن فكرة كون جميع الكائنات الحية البرية ذات قيمة خلقية متساوية يعاكس حدوسنا الأخلاقية التي عشنا طويلا على هديها والتي ترى أن الكائنات الواعية أكثر قيمة جوهريا من الكائنات السريعة الزوال غير الحاسة» (ص212). والواقع أن محصلة تغيير هذا المنظور يفضي- فيما يرى عطية- إلى منظور آخر مؤداه إن البيئة الطبيعية غير الحية توجد من أجل ذاتها لا من أجل الإنسان، فهي موجودة قبل وجوده، وإذا اعترفنا أن للإنسان قيمة في ذاته لأنه مخلوق لذاته، فلابد أن ينسحب ذلك على البيئة الطبيعية، إذ أنها بنفس المنطق لها قيمة كامنة في باطنها مادامت قد وجدت لذاتها، ولا ينفي هذا ولا يقلل منه أن يجد فيها الإنسان منفعة له ويكتسب من الوسائل ما يحقق له أغراضه، لكن لابد أن يتم ذلك انطلاقا من هذا المنظور القيمي.

انطلاقا من هذه الرؤية الحيوية يدعو عطية إلى إقامة نموذج إرشادي جديد قائم على فكرة المركزية الحيوية ويفرض هذا المفهوم على الإنسان التزاما أخلاقيا تجاه بيئته التي تمثل له ميدانا ذا دلالة ومعنى- ولا يقتصر الأمر على هذا فحسب، بل يفرض عليه أيضا نفس الالتزام الأخلاقي تجاه المجالات الأخرى التي

تحمل دلالة ومعنى للكائنات الأخرى من أجل توفير بيئة ملائمة للعيش، بعد أن غدت البيئة ملكا مشتركا لجميع أعضائها، مما جعل الحفاظ على البيئة ووقايتها شرطا أساسيا لاستمرار الحياة الإنسانية، خاصة بعد أن أصبحت البشرية تواجه مشكلات حرجة مع بيئتها كالاحتباس الحراري، اتساع ثقب الأوزون، جرف التربة، ارتفاع درجة حرارة الأرض والظواهر المصاحبة له، التلوث، فناء العديد من الأنواع والسلالات النباتية والحيوانية وغيرها من كوارث بيئية عديدة.

يمكن القول دون أدنى مبالغة من جانبنا أن عطية- في حدود معلوماتي- أول مفكر مصري يخصص دراسة مستقلة عن الأخلاق التطبيقية، تشمل موضوعات هذا الفرع الفلسفي البكر وتحاول أن تؤصل له نظريا، وبالتالي فإن هذا الكتاب يعد فتحا للعديد من الدراسات التي ستنطلق من أرضيته لتعالج العديد من القضايا والمشكلات التي تضمنها.

أخيرا فإن أسهامات عطية في مجال البحث الأخلاقي بصفة خاصة، والفلسفي بصفة عامة، تستحق العديد من المراجعات النقدية، فهي غنية من حيث الموضوعات التي تناقشها، وهي في نفس الوقت تحمل في طياتها سؤالا أخلاقيا أصيلا عن موقف المفكر ومسؤوليته تجاه قضايا العصر الراهن والدور المنوط بالفلسفة في معالجة تلك القضايا.

عطية قارئا في الأخلاق

عفيف عثمان

كثر هم محبو الفلسفة والمشتغلون بها، وقلّة من هم في علو همة الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، الأستاذ في جامعة القاهرة ونزيلها. يده مبسوطة في العلم، ينشط شمالًا ويمينًا، مشرقًا ومغربًا، باحثًا وكاتبًا ومترجمًا ومؤرخًا للفلسفة، ولا يترك عطية حقلًا من حقولها من دون أن يخوض فيه. وقد وضعت نصب عيني متابعة قراءته (قل نظرته) للفكر الأخلاقي وما استجد فيه في زمن ما بعد الحداثة والعولمة المهيمنة.

المعلم الأول

يبدو الإنصراف إلى الفلسفة الأخلاقية المعاصرة غير مكتمل من دون الإستئناس بالمعلم الأول. لذا تبدو العودة ضرورية ومناسبة أيضًا إلى أرسطو بصفة كونه «أبو الأخلاقيات»، ويتلاءم على حد قول عطية مع «العقائد القومية والتعاليم الدينية»، وهو ينقل عن أحمد لطفي السيّد، مترجم الأخلاق إلى نيقوماخوس، في مقدمته أسباب ذلك، وأولها فيما يكتب عطية كون الفلسفة العربية في مجموعها هي فلسفة أرسطو، وهو يقدم الأدوات الضرورية للتفكير العلمي الحديث. لذا لا عجب أن نرى تغلغل فكره و«أخلاقه» واستقراره عند الفلاسفة المسلمين ومنهم الفارابي الذي «ألف أول شرح للأخلاق النيقوماخية بالعربية[1]»، ويتفق مع المعلم الأول «أن السعادة هي حسب عطية على التحقيق شيء نهائي كامل مكتفٍ بنفسه ما دام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان»[2]، ويُعد يحيى بن عدي، رئيس المدرسة الأرسطية في عصره (القرن الثالث للهجرة) حيث تناول مسائل الأخلاق على طريقة أرسطو في «تهذيب النفس»، وحتى تظهر أرسطيته في تفسير الإنجيل وكتابات الأباء، ويستعين العامري كذلك بأرسطو في مؤلفه، الذى حققه عطية السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية إلى جانب وجود تأثيرات فارسية. وينقل عطية عن سحبان خليفات، محقق رسائل العامري وشذراته الفلسفية، توكيده على أن آراء أرسطو قد أتت من خلال الفارابي[3].

أما مسكويه، صاحب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق فيذكر في مقدمة كتابه تأثره بأرسطو وخصوصًا «الأخلاق النيقوماخية». ويعتمد إبن باجة بدوره على مجمل كتابات أرسطو. أما ابن رشد فقد أنجز بنفسه شرح كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، ويشير عطية إلى أرسطية أبو الوليد حتى في مقاربته كتاب السياسة لأفلاطون»[4].

يرى د. عطية تقصيرًا عربيًا في عرض الفلسفة الأخلاقية عند ديكارت. أو كما يقول هو لم تُتَناوَل بالشكل الملائم[5] في غياب أي مبحث مستقل لأبو الفلسفة الحديثة في هذا الحقل. من دون أن يعني ذلك إهماله له تمامًا، وتؤكد ذلك الدراسات الغربية الكثيرة التي استلت من كتبه ومن رسائله نسقًا أخلاقيًا. ويأخذ عطية على الباحثين العرب بعد إحاطته بأعمالهم غياب الجدة والأصالة في المقاربة، وأن الهدف في الأعم هو «إكمال مذهب الفيلسوف الذي تحدث في الشك والمنهج والنفس والله والعالم»[6].

يضع د. عطية «الأخلاق الديكارتية» في سياقها. سواء أكانت -كما يقول- مؤقتة كما قدمها الفيلسوف الفرنسي في «مقال في الطريقة» أم هي قمة للعلوم كما تظهر في مبادئ الفلسفة، بمعنى غلبة الطابع الديني اللاهوتي وقيامها على السند والضمان الإلهي، إذ الله «أساس المعرفة والأخلاق»[7] كما يعبر عن ذلك د. نظمي لوقا في دراسته عن ديكارت (القاهرة، 1972). ما يتخطى إسار النزعة العقلية عنده، وهو ما يجعل عطية يذهب إلى التساوي في القول بعقلية وإلهية الأخلاق الديكارتية[8]. وهو لا يقفز عن الآراء التي تردُّها أو تنسبها إلى الرواقية.

يبدأ عطية مقاربته ببيان قواعد الأخلاق المؤقتة عند ديكارت كما ظهرت في «المقال في المنهج».

1) أن يطيع قواعد بلاده مع المحافظة على الديانة التي أنعم الله بها عليه، وأن يتبع أكثر الآراء اعتدالًا والتي أجمع عليها أعقل الناس الذين يعيش بينهم.

2) أن يكون أكثر ما يستطيع تصميمًا في أعماله، ثابتًا في سلوكه، متجنبًا التردد في ما يعزم عليه.

3) أن يغالب نفسه لا أن يغالب الحظ بأن يغيِّر من رغباته هو لا أن يغيِّر نظام العالم حيث يعتقد بأننا لا نقدر إلاّ على أفكارنا قدرة تامة[9].

ويتفق عطية مع الباحثين لا سيما عثمان أمين الذين لم يروا اختلافًا بين هذه القواعد المؤقتة والأخلاق النهائية، فهي «تدفع الإنسان إلى إتمام واجباته التي تفرضها عليه مستلزمات الحياة اليومية»[10]. الطابع العملي لها هو ما دفع البعض إلى الربط بينها وبين أخلاق القدماء وإلى عقد مقارنة مع المذهب الرواقي ومع نظرية زينون في السعادة[11].

واستكمالًا لمهمة عرض «الأخلاق» كجزء من البناء الفلسفي عند الفيلسوف الفرنسي، يأخذنا عطية بصحبته الطيبة إلى «مبادئ الفلسفة» حيث النسق الديكارتي وموقع الاخلاق في داخله. ووفاقًا لقراءته

فإن ديكارت يضع «الأخلاق في قمة العلوم»، ويجعل منها تاج الفلسفة حسب تصوره الكلي الشامل لها»[12]. ووفاقًا لقراءة عثمان أمين (ديكارت، القاهرة، 1976) فإن الخير الأسمى «إذا نظر إليه بالنور الفطري نور الإيمان ليس شيئًا سوى معرفة الحقيقة عن طريق عللها الأولى، أعني الحكمة التي تدرسها الفلسفة»[13]، إذ الفلسفة هي المرشد إلى فعل الخير.

في ترتيبه للعلوم يضع ديكارت الأخلاق بعد الطب، حيث تقتضي إلمامًا كاملًا بسائر العلوم والمعارف، والحال، «صح ألا يبلغ الفيلسوف تمام هذا العلم إلاّ عندما يتقدم في مختلف دراساته وتجاربه وعندما يتوطد يقينه الميتافيزيقي توطدًا نهائيًا» كما ينقل عطية عن نجيب بلدي[14].

واستكمالًا فإن عطية يستخلص مبادئ الأخلاق التي غايتها السعادة وسبيلها العمل وفقًا للعقل، والمبدأ الأول أن نسلك تبعًا لشروط العالم الذي خلقه الإله الكامل. والمبدأ الثاني من الميتافيزيقا أن نفوسنا روحية خالصة وأنها متميزة عن الأبدان[15]. بيد أن ما يعوّق الإنسان عن بلوغ هدفه هي الشهوات أو الإنفعالات، ولا مندوحة إذًا من السيطرة عليها وضبطها، وكما يستنتج عطية، فإن الإخلاق ليست «فن القضاء على الأهواء والإنفعالات (الإعجاب، الحب، الحقد... إلخ) بل فن استخدامها من أجل تدعيم الأفكار والسلوك الملائم للفرد»[16]. إما من طريق الجسد أو من طريق الإرادة.

لذا يرى عطية أن كتاب انفعالات النفس يوضح كيفية السيطرة عليها «عن طريق إرادة الكائن العاقل، وهي إرادة حرة لا سبيل إلى قهرها، فالإنسان قادر بإرادته وبالمران الذي يمارس به هذه الإرادة أن يناضل شهواته وانفعالاته مباشرة. وهو في هذا بحاجة إلى ضرب من السياسة واللباقة من أجل أن تتم له السيطرة على طبيعته أوّلًا قبل أن يمتد بأفقه للسيطرة على العالم، وهذه السيطرة على طبيعته مناطها الإرادة الإنسانية المسترشدة بنور العقل»[17]. ونجد هنا تركيزه على الإرادة باعتبارها الصفة الوحيدة التي «تحدد الإنسان في ميدان العمل»[18] كما يخلص عطية.

وفي رأي ديكارت، كما يكتب عطية، لا يوجد سبب للخوف من الإنفعالات، لأنها في جوهرها حسنة، المهم أن نحذر الإفراط فيها والإستخدام الخاطئ لها، والطريقة المثالية للسيطرة عليها أن نتعلم كيف نوجهها حتى نقلل الشرور الناجمة عنها[19].

وفي تقويم عام، يحكم عطية على ديكارت اتصاله الوثيق بالفكر القديم، إذ يجده مشبعًا بالروح السقراطية والنزعة الرواقية حيث «السعادة القصوى والخير الأسمى في هدوء النفس وطمأنينة

الروح»[20]، كما يرى ابتعاده عن الروح المسيحية واضطراب موقفه بين الشك الذي يقول به والخضوع للمشيئة الإلهية[21]. والحال، يتبنى عطية قول عادل العوا بأن الأخلاق «النهائية» (مقابل المؤقتة) تتصف بصبغة لاهوتية من النوع الإرادي، ولا تتضمن أي نظرية أصيلة واضحة[22].

في حضرة فيلسوف فينومينولوجيا الروح

ومن عالم اللاحرية عند ديكارت يأخذ عطية بيدنا إلى فيلسوف فينومينولوجيا الروح، حيث يتبين ندرة الدراسات في العربية وقلتها في غيرها من اللغات حول الأخلاق عنده. وهو الذي اهتم بصوغها في كتاباته الأولى وركز فيها على مسألة الإرادة.

وللوصول إلى هيجل لا بد من كانط ولو طال المسيّر، ولهذه الغاية يعبر بنا عطية خفافًا عالم «الأخلاق الكنطية» عالم الواجب والإرادة الخيرة والإقتران بينهما.

فقد أسس هيجل «أخلاقه» الخاصة في أثناء حواره ونقده وتجاوزه للإتجاهات الأخلاقية الأخرى[23]، وحتى تحت تأثير كانط عليه وخصوصًا كتاب الدين في حدود العقل وحده. إذ اهتم هيجل ببحث الصلة الوثيقة بين الأخلاق والدين ولا سيما المسيحية، إضافة إلى تطور فلسفته المعبر عنها في مؤلفاته الكثيرة والتي قد تختصرها فلسفة الروح بأطيافها وخصوصًا الروح الموضوعي الذي يشمل الحق المجرد والأخلاق الذاتية والأخلاق الإجتماعية[24].

وفي فلسفة الحق يوضح هيجل مفهومه لها، وهو يعني بها أيضًا «الأخلاق أو الأخلاق الذاتية، والحياة الأخلاقية وتاريخ العالم... والمقصود بالحق هو الوجود، الذي يجسد الإرادة الحرة»[25]. ويفصل عطية القول استنادًا إلى «فيلسوف يينا» حول تطور الإرادة الحرة ومراحلها الثلاث: إرادة مباشرة ويكون مفهومها في هذه الحالة مجردًا حيث الشخصية وتجسدها هو الشيء الخارجي المباشر، وتلك هي دائرة الحق المجرد أو الصوري. الثانية إرادة منعكسة ترتد إلى ذاتها من تجسيدها الخارجي، تتصف بالذاتية مقابل الكلي العام، وتلك هي دائرة الأخلاق الذاتية والثالثة تتكون من وحدة هاتين «فكرة الخير» وهي لا تُدْرَك في الفكر فقط، ولكنها تتحقق في الإرادة المنعكسة على ذاتها مع العالم الخارجي، وتلك الفكرة في وجودها المطلق هي دائرة الحياة الأخلاقية[26].

والحال، لا ينهي عطية عرضه الثري للأخلاق الهيجيلية بتقويم شخصي كما كان حاله مع ديكارت

مع نيتشه

ومن فلسفة «الحق» وما أفرزته من أخلاق، يضعنا عطية في قبالة فيلسوف الإقتدار (والقوة) نيتشه الملهم لعدد كبير من الفلاسفة الغربيين المعاصرين، ومحاولته إعادة تقييم القيم أو قلبها.

ويكتب عطية أن نيتشه اعتبر أن القيمة هي الشرط الذي وضعته «الحياة نفسها» لإمكان الحياة، وبهذا فهم ماهية «الأجاتون» (الخير) فهمًا بعيدًا من كل تحيز أو حكم مسبق وقع فيه أولئك الذين يلهثون وراء المسخ الذي يسمونه القيم الصادقة في ذاتها[27]. وقد استخدم نيتشه الجينالوجيا (الأصل والفصل أو النسب) منهجًا (مثل جينالوجيا الأخلاق) مقابل الميتافيزيقا.

وكما رأى دولوز في نيتشه والفلسفة فإن فلسفة القيم كما يؤسسها ويصورها هي الإنجاز الحقيقي للنقد.

يتبنى عطية وجهة نظر يوجن فنك التي تقيم معادلة بين الوجود والقيمة[28]. ففي هذا هو الإنسان يرفض نيتشه إقامة أوثان جديدة ويعتبر مهمته هي تحطيم الأوثان، أي المثل الزائفة التي نخلقها بديلًا من الواقع وما تقدمه المثل من قيم عليا بالضرورة على النقيض والضد من قيم الحياة والإنسان[29].

إن أساس الأخلاقية عند نيتشه هو الحياة:»إن تأكيد الحياة هو الذي ينهض برفعة البشرية وتهيئة حياة خصبة مليئة بالوفرة «[30].

يرسم لنا عطية لوحة متنوعة للقيم كما يريدها نيتشه مبثوثة في مؤلفاته: إنساني، إنساني للغاية و ما وراء الخير والشر و جينالوجيا الأخلاق. وفي مثل محدد تتبدى لنا كيفية انقلاب القيم أو قلبها بحيث تتماشى مع قيمة الحياة نفسها: فالذاتية (الأنانية) هي أساس تحديد الأخلاق، «فإذا كنا نقبل أخلاقية الدفاع عن النفس فمن الواجب علينا أن نقبل كذلك كل تمظهرات الأنانية، فنحن نفعل الشر كي نضمن بقاءنا وحمايتنا. نسلم بأن الإساءة عن قصد أخلاقية حين يتعلق الأمر بوجودنا وأمننا»[31].

وما يبحث عنه نيتشه هو أخلاق تقاوم الأخلاق السائدة (أخلاق القطيع) وترفضها وتتجاوزها[32]، ويقول في أصل الأخلاق وفصلها «إننا في حاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، وإعادة طرح قيمة هذه القيم للبحث، لمعرفة الشروط التي ولدتها ونشأت فيها وتشوهت»[33].

وهو في نهاية الكتاب الآنف الذكر يقترح وضع الأسس والشروط التمهيدية من أجل تحديد قيمة القيم بدراسة تطور المفاهيم الأخلاقية من طريق الإفادة من جهود الفيلولوجيا والطب وعلم النفس[34].

ولا يقع في باب المصادفة أن يكون كتاب إرادة القوة وعنوانه الفرعي إعادة تقييم كل القيم هو التعبير الأتم عن فلسفة نيتشه، وبالتالي يقدم هذا العمل «الصورة النهائية للقيم» عنده، كما يقول عطية[35] ويرى صلاح قنصوه أن الحياة عند نيتشه إرادة قوة «لأن الحياة لا تستطيع أن تبقى إلا على حساب حياة أخرى. فالحياة هي النمو، وهي الرغبة في التملك، فالحياة إذن إرادة قوة أي إرادة تسلط واستيلاء وتملك واخضاع»[36]، ويخلص نزيل القاهرة أن محمة فيلسوفنا الألماني كانت مزدوجة، فهو لا يستطيع في سعيه لهدم القيم إلا افتراض أسس لقيم جديدة[37]. ويختم دراسته بأن نيتشه الذي نعت نفسه أول اللاأخلاقيين كان الأخلاقي الأول، في تأسيسه للبحث في القيم وجعلها المشكلة الفلسفية الأساسية[38].

الأخلاق في زمن ما بعد الحداثة

والحال، كيف تكون أخلاق ما بعد الحداثة في عصر النهايات وفقدان اليقين، أو بالحري الى أي نوع منها يكون الملاذ، أو بحسب عنوان كتاب كارل أوتوأبل كيف تكون الأخلاق في عصرالعلم؟ والجواب: الأخلاق النظرية. ويبدو أن ثمة تطلبًا أخلاقيًا، والمفارقة كما يقول عطية بلسان جاكلين روس في عملها الفكر الأخلاقي المعاصر هي كيف نؤسس أخلاقًا نظرية لأخلاقيات عملية «حياتية»[39] في ظل تحولات عميقة في المجتمع وعوامل متضافرة منها: إفلاس المعنى والفراغ الأخلاقي النظري وغياب المنظومات الكبرى وموت الأيديولوجيات وسيادة الفردية وتطور العلم والتكنولوجيا.

يقدم لنا أحمد عطية العناوين العامة التي تستند اليها الأخلاق المعاصرة من مثل الفاعل الحر المستقل وتجديد جملة من المبادئ التقليدية نظير الدين والجهد والواقع والمسؤولية والحرية والتفرد والأختلاف والثقافة الجمالية الذاتية واحترام الحياة ومبدأ التواصل العزيز على قلب هابرماس.وفي رأي عطية، تتخطى الأخلاق المعاصرة « أنواع اليقين التقليدية، وتندفع في مخاطرة لامحدودة، أذ تدمج بعض منجزات الماضي التقليدية، تعتنق التراث الثقافي الذي لولاه لخسر مشروع الأخلاق النظرية قوامه كله»، وهو يريد القول «إن ذاكرة التقاليد تنصهر في مغامرة الأخلاق النظرية الجديدة»[40].

وفي لوحة ثرية ومكثفة وواضحة وشاملة يقدم لنا عطية أبرز نظريات الأخلاق المعاصرة وهي بحسب

عرضه لها: مذهب الرغبة عند جيل دولوز كما يظهر في « أوديب مضادًا »، والسعادة عند روبرت مزراحي، وأخلاق التعالي الديني عند أمانويل ليفيناس، وأخلاق العلم والحوار عند كارل أوتوأبل، وأخلاق التواصل عند يورغن هابرماس، وأخلاق الحضارة التقنية ومبدأ المسؤولية لدى هانز جوناس، وأخلاق الجمال عند ميشيل فوكو، وأخلاق العدالة والأنصاف عند جون رولز.

ولا يفوت عطية ما لعلم الأحياء (البيولوجيا) وعلم الوراثة (الهندسة الوراثية) من تأثير على عالمنا وعلى صيرورته، ويرى الى كد وجهد المفكرين والفلاسفة لضبطها وتقييدها بالأتيقا، فيعرض لذلك المصطلح المنحوت المسمى» بيوأتيقا» الذي يُعنى بأخلاقيات الحياة والطب، والتي تضع في المقام الأول أحترام الحياة وأولوية الجسد الشخصي.ختامًا، لقد ربح أحمد عبد الحليم عطية رهانًا في الوضوح، وفاقًا لما أوصى به ذات يوم الشاعر الفرنسي رينه شار «لتكن المخاطرة هي وضوحك«.

الهوامش

1. أحمد عطية، الفكر الأخلاقي الجديد، القاهرة، دار الثقافة العربية، 2006، ص 14.
2. ابراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، نموذج الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص 134، نقلًا عن عطية، ص 17.
3. عطية، المصدر نفسه، ص 28.
4. عطية، المصدر نفسه، ص 37.
5. عطية، المصدر نفسه، ص 71.
6. عطية، المصدر نفسه، ص 73.
7. عطية، المصدر نفسه، ص 75.
8. عطية، المصدر نفسه، ص 75.
9. المقال في المنهج، ترجمة محمود الخضيري، ص 83، مذكور عند عطية ص 90.
10. عطية، المصدر نفسه، ص 81.
11. عطية، المصدر نفسه، ص 82.
12. عطية، المصدر نفسه، ص 85.

13. عطية، المصدر نفسه، ص 85.

14. عطية، المصدر نفسه، ص 87.

15. عطية، المصدر نفسه، ص 88.

16. عطية، المصدر نفسه، ص 89.

17. عطية، المصدر نفسه، ص 90.

18. عطية، المصدر نفسه، ص 91.

19. عطية، المصدر نفسه، ص 97.

20. عطية، المصدر نفسه، ص 97.

21. عطية، المصدر نفسه، ص 98.

22. مذكور عند عطية، المصدر نفسه، ص 98.

23. عطية، المصدر نفسه، ص 109.

24. عطية، المصدر نفسه، ص 115.

25. عطية، المصدر نفسه، ص 115.

26. عطية، المصدر نفسه، ص 116.

27. عطية، المصدر نفسه، ص 137.

28. عطية، المصدر نفسه، ص 140.

29. عطية، المصدر نفسه، ص 141.

30. مذكور عند عطية، المصدر نفسه، ص 142.

31. عطية، المصدر نفسه، ص 144.

32. مذكور عند عطية، المصدر نفسه، ص 147.

33. مذكور عند عطية، المصدر نفسه، ص 150.

34. عطية، المصدر نفسه، ص 151.

35. عطية، المصدر نفسه، ص 137.

36. نظرية القيم في الفكر المعاصر، مذكور عند عطية، ص 157.

37. عطية، المصدر نفسه، ص 137.

38. عطية، المصدر نفسه، ص 137.

39. عطية، المصدر نفسه، ص 174.

40. عطية، المصدر نفسه، ص 190.

عطية والإبداع الفلسفي في الأخلاق

صايم عبد الحكيم

لقد صار سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر أصل التفلسف، بل جوهر التأليف والكتابة الفلسفية، لأنه أيقظ محاكمة الضمير قبل إدعاءات (الإسلام و أصول الحكم) و(الشعر الجاهلي) وما سيعقبها من فتاوى التحريم ومناهضة الفكر المختلف والإستفادة من ردود الأفعال بأسباب الحماية و الشهرة الإعلامية وكأن إثبات الذات يقتضي إختزال المعارف في المعتقدات. إن مآساة من إختار هذا الطريق كسجناء كهف أفلاطون لا يمكنهم إكتشاف نور الشمس إلا من الضلال أو الخيال، وهذا الإفلاس الأخلاقي أدركه أحمد عبد الحليم عطية منذ أن بحث الحضور الديكارتي في الفكر العربي المعاصر، لأن العقلانية شاملة بأبعادها الميتافيزيقية والإبستيمولوجية والإكسيولوجية، وهذه الرؤية تدفعنا إلى مراجعة مجال الفكر المعاصر في الوجود العربي والإسلامي بأبعاده الإثنية واللغوية، ومدى مساهمته في خدمة الإنسان وكرامته، فإذا كان زكي مبارك أثار غرائز الإتكالية من خلال أطروحته (الأخلاق عند الغزالي) فإن أحمد عبد الحليم عطية سيوقظ مؤرخ الأفكار في عصر أزمة القيم والبحث عن نظام أخلاقي جديد كما تدل على ذلك فلسفات النهايات وأخلاقيات العلوم والتصنيف الأخلاقي للسياسة من خلال محاور الخير والشر، ودعاة الإعتدال وأنصار المقاومة، والدفاع عن العولمة أو مناهضتها.

وفي هذا السياق المعرفي سيواصل شجرة الفلسفة الأخلاقية من التراث والفكر العربي و الغربي المعاصرين، ويعمل بأوراقها حدائق للترجمة والموسوعات وتكريم الفيلسوف، كما يبدو من ندواته واهداءات أعماله، لأنه أدرك أن مواصلة جهود المفكرين والفلاسفة العرب المحدثين تدعو كل باحث إلى «الكشف عن هذا الفكر وتحديد معالمه.. ومن هنا فمسؤولية الجيل الحالي من الدارسين مضاعفة لا تقتصر على العودة للأصول الأولى لهذا الفكر لدى الفلاسفة المسلمين الذين تعاملوا مع الفلسفة اليونانية السابقة عليهم باعتبارها مطلبا عصريا لها أهميتها وضرورتها، بل تتمثل في الأساس في إدراك حقيقة هذا العصر وإشكالياته ومتطلباته وكيفية التعامل معه، وكيف تعامل الفلاسفة المحدثين مع أمثال تلك الإشكاليات وما طرحوه من مناهج وحلول خاصة بهم»[(1)]، ويمثل هذه الرؤية تحرك الباحث في حفريات العقلانية الحديثة مركزا على الجوانب التي لم تحظ بالإهتمام المعرفي كفلسفة Descartes ديكارت

(1650-1596) العلمية، واللغوية، والأخلاقية، والسيكولوجية.

والإعتراضات التي واجهتها في عصرها وما تلاها بعد ذلك من تعقيبات و ردود فلسفية كان من أبرزها مناقشة الظاهرة «التي تكاد تجعل ديكارت فيلسوفا عربيا، موضحين أن ما يفيد الفكر العربي المعاصر ليس تأكيد نسبة بعض الأفكار الديكارتية إلى رواده القدامى بل مواصلة السيرلإستيعاب الديكارتية وكل الفلسفة الغربية وتمثلها وتجاوزها في سبيل إبداع فكر فلسفي عربي معاصر»[2].

إن هذا المشروع النقدي في قراءة الفلسفة الغربية أدرك طبيعة المرحلة التاريخية التي جعلت المجتمعات العربية - الإسلامية تنتقل من الإثبات الوجودي للذات في سياق الإحتلال إلى البناء الإبستيمولوجي والأكسيولوجي لها بعد الإستقلال السياسي، ولعل مراجعة تاريخ الدرس الديكارتي في الجامعة المصرية وأثره على طلاب الفلسفة من الجيل الأول سيتميز بإثارة الشخصيات المغمورة من الأدباء والفلاسفة الذين وظفوا الفكر الديكارتي أو تأثروا به مثل مي زيادة (1886-1941)، وعلي العناني (1881-1943)، والخضيري (1906-1960). وهذه الرؤية الفلسفية لدى أحمد عبد الحليم عطية هي الحلقة الأولى في إبداع الدراسات الأخلاقية المعاصرة، والتي ستعمل على إنجاز مجموعة من البحوث تهدف أول ما تهدف إلى «إعادة النظر في الدراسات الأخلاقية في الفكر العربي الإسلامي سواء في فترة إزدهاره في العصور الوسطى، أو في فترة السعي لإحيائه في العصر الحديث، و هو هدف أولي يستلزم النظر في النتاج الأخلاقي العربي الإسلامي»[3]. ومن هذا المنطلق،اشتغل الباحث بروح فلسفية ذات أبعاد ثلاث هي: تحقيق مؤلفات القدماء، وترجمة كتابات الغربيين، وتحليل الدراسات الأخلاقية الإبداعية، فكان الصوت الهادىء الذي ليكاد يسمع صداه في المعرفة الفلسفية حتى يقرن بصورة الفلاسفة العظام الذين تتلمذ على بعضهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وعاصر بعضهم الأخر، فكوّن بذلك حلقة أخرى من صور الإبداع البيداغوجي في فلسفة الأخلاق، لأنه من الإستحالة بمكان تدريس حضورها الحديث و المعاصر في وجودنا بدون توثيق أحمد عبد الحليم عطية لمراحلها التاريخية كشاهد على العصر ومشارك فعلي في إنتاج شروط النهضة الفلسفية، خاصة عندما يشير إلى الدرس التأسيسي للأخلاق عند أساتذة الجامعة أمثال منصور فهمي،و عبد العزيزعزت، ومحمد بدوي، ومحمود قاسم...

فما الذي ينفرد به الفلاسفة؟ سؤال وجودي دفع الباحث إلى مراجعة جنيالوجية درس الفلسفة في الفكر العربي الحديث، فاعتبر لطفي السيد مؤسسا للمدرسة «الفلسفية المعاصرة في مصر و الذي كان له

التأثير القوي على روادها.. وأحدث بذاك التوجه تيارا عقلانيا تنويريا عاما»(4)، و مثل هذا التقدير لدور مترجم (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) في استنهاض عقلانية المعلم الأول، قد تفسر منهج أحمد عبد الحليم عطية في الجمع بين فلسفة الأخر و فلسفتنا، ومقارنة مذاهبه بثقافتنا، خاصة عندما يناصر في إهداء كتابه(الأخلاق في الفكر العربي المعاصر) كل من «يحلم بثقافة جديدة للواقع تعيد صنعه أفضل»، فيظهر هاجس التجديد أفقا إجتهاديا بين القدماء والمعاصرين في الفكر العربي، لأن لطفي السيد انتصر لفكرة بأن لا وطن للعلم، و» إذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا،وجب علينا أن نجدد الفلسفة العربية التي فقدت أعيانها و لم تبق إلا آثارها، أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطوطاليس. فإن الفلسفة العربية هي في مجموعها فلسفة أرسطوطاليس»[5].

وبهذه الروح التوفيقية بين الخاص والعام، وبين الآخر والذات، يتميز الناقل العربي بإستقلاليته عن المترجم الفرنسي ليس بالمبدأ القائل: كل ترجمة هي خيانة،لأن هذه الطريقة تتناقض مع الوعي الأخلاقي في الفكر العربي - الإسلامي، وإنما بالإعتماد على نصوص أخرى عندما يقول:»كنت أرجع في ترجمة علم الأخلاق إلى ترجمة « تيرو»عند اللبس والغموض وعند الشك. وقد التزمت الترجمة الحرفية كما إلتزمها بارتلمي سانتهلير لإنها هي وحدها اللازمة لنقل الكتب العلمية وعلى الخصوص كتب الفلسفة»[6]، و في هذا السياق المعرفي لم يقتنع أحمد عبد الحليم بجهد أستاذ الجيل عندما غيّب في مقدمة عمله تحليل مذهب أرسطو في الأخلاق، وأكتفى بنقل مقدمة المترجم الفرنسي، وإثبات سيرة حياة الفيلسوف، وتأثيره الفكري في مختلف الحقب التاريخية، دون أن ينكرأو يتجاهل القيمة الفلسفية لترجمته ودورها في إثارة البحث في فلسفة الأخلاق، كما بدا في دراسة إسماعيل مظهر التي راهنت على روح العصر في قراءة نصوص الفلسفة القديمة، وعملت على إكمال نقائص الأستاذ لطفي السيد عندما تجاهلت مذهب أرسطبس رغم أنه أقرب إلى أساليب التفكير الحديث، فهو يعبر عن «مذهب عملي يقوم على أصول ثابتة في جوهر الطبع. ويرى أن طرق البحث في الطبيعة الإنسانية (علم النفس) تؤيده تاييدا كبيرا فهو الشهوة و الميول على العقل والإرادة ويجعل السيطرة في السلوك البشري خاصة للنواحي المجردة من قسر القوانين الحديدية تلك التي حاول أرسطو أن يخضع لها الخاص والسلوك»[7].

ومثل هذا الموقف التحليلي عند أحمد عبد الحليم عطية يذكرنا بالدرس الإرسطي القائل بأن أفلاطون صديق والحق صديق،لكنه يؤثر الحق على أفلاطون، عندما يسعى إلى إعادة الإعتبار للهامش في المعرفة

الفلسفية من النصوص أو الشخصيات، لأن «مذهب أرسطبس غير معروف عند العرب إلا لماما شأن أكثر المذاهب التي تفرعت عن سقراط خاصة و أن أرسطو لم يذكر إسمه بالرغم أنه يناقش مذهبه مناقشات طويلة في الأخلاق إلى نيقوماخوس رغم أخذه ببعض المذهب القوريني و إدماجه لها في مذهبه..»(8) وعلى أساس هذه الرؤية الإبداعية إشتغل الباحث في دراسات أخلاقية مهتما بإثارة الأسئلة الجديدة دون الوقوف على الردود الإنفعالية عندما يقول:»هل يمكن أن نصل إلى النتائج نفسها التي توصل إليها دي بور، إذا فحصنا الموضوعات نفسها عبر وجهة نظرنا العربية الإسلامية المعاصرة»(9)، لأن المنهج الإستشراقي في بحوثه،ينطلق من من فرضية إنكار الأصل وأن كل ما أنتجه فلاسفة الإسلام، يعود إلى إبداعات أمم و شعوب و ديانات سابقة. غير أن موقف احمد عبد الحليم عطية الفلسفي لا يكتفي بالمناهضة والمراجعة لهذه المركزية الغربية بل يتجاوزها بإكتشاف نصوصه كما هو الحال بالنسبة لفلسفة جالينوس الأخلاقية حيث يعد المصدر الرئيسي للنص العربي مصدرا فريدا في نوعه، ليس فقط لأن هذا الطبيب عرف في أوروبا بنسبه العروبة أي جالينوس العربي، بل لأن آثاره الإغريقية ضاعت وترجمتها كانت غير دقيقة بالمقارنة بجودة عمل سيد المترجمين العرب حنين ابن اسحاق، وعلى هذا الأساس إلتزم أحمد عبد الحليم عطية بتوضيح صورة جالينوس الطبية والفلسفية في مختلف الحقب التاريخية القديمة والمعاصرة، مركزا على جهوده الأخلاقية التي ربطت بين الطب (علم الأبدان) والأخلاق (طب النفوس) لأنها» أسهمت في ظهور كتابات في التحليل النفسي - الطبي للأخلاق، مما جعل من أعماله، وتأثيرها لدى اللاحقين عليه من الفلاسفة،منطلقا لإتجاه فيزيولوجي متميز في الدراسات الأخلاقية العربية»(10).

ولعل هذا الطريق العلمي هو ما يسعى أحمد عبد الحليم عطية إلى تطويره لتجاوز الفكرالتقليدي للأخلاق الذي جعل القيم الأخلاقية محصورة في دائرة التأملات أو الدراسة المعيارية للخير والشر أو نظريات الكمال والمثل الأعلى، عندما إنتقل من البحث التراثي في نصوص فلاسفة الإسلام إلى ترجمة فلسفة القيم في الفكر المعاصر من خلال الواقعية الجديدة عند الفيلسوف الأمريكي بيري رالف بارتون، لأن نظريته في عمومها»تضم فروعا شتى من مختلف العلوم الخاصة بالقيمة وعلى هذا فهي تعد حركة في الإتجاه المضاد لفرقة العلوم و انعزالها.. وتدخل نظرية القيمة الميادين المخصصة لفيلسوف العلوم الطبيعية والإجتماعية، وعلم الجمال وفلسفة التربية وفلسفة الدين من أجل إيجاد إتحاد بين هذه الميادين من خلال تعريف موحد للقيمة»(11)، و كذلك من خلال الفيلسوف دي ويت باركر الذي أعاد النظر في الفلسفة من خلال تأسيس الميتافيزيقا على الخبرة كما يبدو في «كتابه القيم الإنسانية، انه لا يوجد اهتمام أخلاقي أو

قيمة مستقلة، لكن على العكس من ذلك نجد الأخلاقية ترتبط ارتباطا وثيقا بكل فروع النشاط البشري»[12]. ومثل هذا الجهد الموسوعي في المعرفة الأخلاقية، ليس غريبا على من قام بدراسة المعاجم الفلسفية القديمة والمعاصرة، لتوضيح قدرة اللغة العربية في توضيح المعاني والمصطلحات، لأنها تنمو وتتطور بتطور العصور والبيئات الإجتماعية التي تظهر فيها، فهذا جابر بن حيان يضع «أول الأعمال العربية التي تتناول المصطلحات الفلسفية هي رسالة الحدود.. ويعيد النظر في الرأي القائل بأسبقية الكندي في دراسة المصطلح الفلسفي. وتأتي رسلة الكندي في حدود الأشياء ورسومها لتمثل مرحلة تأسيس المصطلح»[13]، بهذا الإكتشاف وغيره من المواقف المعرفية، تظهر قيمة مساهمة أحمد عبد الحليم عطية في تصحيح الأفكار، وإعادة الإعتبار للروح العلمية في البحث الفلسفي العربي المعاصر.

على العموم، يظل أسلوب الباحث في تعميم المعرفة الفلسفية بأوراق التراث العربي الإسلامي والفكر العربي والفلسفات الغربية الحديثة والمعاصرة، ظاهرة متميزة في زمن مابعد الجيل الأول من المشتغلين بالفلسفة، والذي لم يعد ينشط في العالم العربي –الإسلامي كمشروع إلا بفضل الجمعية الفلسفية المصرية والجمعية الفلسفية التونسية، وعلى هذا الأساس نأمل ألا يكرر صورة النجم في الفلسفة، الذي قد يخبو نوره بغيابه،لأن المسألة الأساسية في الوجود العربي هي كيف ننتقل من خريف الفكر إلى ربيعه؟ وكيف تتطور التجارب الفلسفية الفردية إلى مدارس؟

الهوامش:

(1) أحمد عبد الحليم عطية،الديكارتية في الفكرالعربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص:5.

(2) المرجع نفسه،ص:9

(3) أحمد عبد الحليم عطية،الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر. التوزيع، القاهرة، ص: (ح) من المقدمة.

(4) المرجع نفسه،ص:18

(5) أرسطوطاليس،علم الأخلاق إلى نيقوماخوس،الجزء الأول،ترجمه من اليونانية:بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية:أحمد لطفي السيد،دار الكتب المصرية بالقاهرة 1924،ص:14.

(6) المصدرنفسه، ص:2.

(7) أحمد عبد الحليم عطية،الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، المرجع نفسه، ص:14-15.

(8) المرجع نفسه،ص:17-18.

(9) أحمد عبد الحليم عطية،دراسات أخلاقية،دار قباء للطباعة والنشر،القاهرة2001،ص:16.

(10) أحمد عبد الحليم عطية،جالينوس في الفكر القديم و المعاصر،دار قباء للطباعة والنشر،القاهرة1999،ص:16.

(11) أحمد عبد الحليم عطية،القيم في الفكر المعاصر، دار الثقافة العربية 2008، ص:29.

(12) المرجع نفسه، ص:141.

(13) أحمد عبد الحليم عطية، الموسوعات الفلسفية المعاصرة في العربية، الهيئة المصرية للكتاب 1995، ص:14.

أحمد عبدالحليم مؤرخٌ للأخلاق

عبد الله الدسوقي

من تتبعنا للدراسات المتعددة التي أصدرها الدكتور أحمد عبدالحليم يمكننا القول إنه يعد مؤرخًا لفلسفة الأخلاق. وإذا ما قسمنا فلسفة الأخلاق إلى دراسات في الأخلاق العربية والأخلاق الغربية فإنه قد استطاع الجمع بينهما في آن واحد. ولنا أن نتساءل فى اطار البحث عن جهوده في البحث الأخلاقي، عن المصادر الفلسفية التي أثرت في كتاباته؟ ونسعى للتعرف على منهجه الفلسفي وكذلك هل لديه نسق فلسفي يشمل كتاباته الفلسفية بصفة عامة وكتاباته الأخلاقية بصفة خاصة ؟وهذا هو موضوع دراستنا الحالية.

فيما يتعلق بالمصادر التي نهل منها عبد الحليم يمكننا أن نقول إنه تأثر تأثيرات مباشرة حيث تعلم ودرس على يد كبار أساتذة الفلسفة بجامعة القاهرة وغيرها. وهذه هي مصادره الشفاهية. وهناك أيضًا تأثره بكتابات الفلاسفة والباحثين وهذه تعد المصادر المكتوبة. ويعترف أحمد عبدالحليم بأن هناك مؤثرات أثرت فيه تأثيرًا كبيرًا ولاسيما توفيق الطويل في فلسفة الأخلاق؛ كما تأثر بيحيى هويدي في كتاباته ومحاضراته عن الفلسفة الحديثة والمعاصرة. وكذلك تعلم من زكريا إبراهيم في كتاباته عن مشكلات الفلسفة وكتبنا كتاباته عن الأخلاق وكتاباته عن الفلسفة الحديثة والمعاصرة. وتعلم أيضًا من تحليلات عثمان أمين في الفلسفة الحديثة وكتابات زكى نجيب محمود عن الوضعية وفلسفة العلوم. وتأثر أيضا بكل من عبد الغفار مكاوى وأميرة مطر.

فضلًا عن هذا فقد تأثر بالكتابات الأخلاقية والصوفية الإسلامية لدى أبو الوفا التفتازاني؛ الذي قدم لترجمته عن الأخلاق الإسلامية لدى بور. زد على ما سبق تأثره بكتابات إبراهيم مدكور الإسلامية مثل «في الفلسفة منهج وتطبيق» حيث حصل علومه الفلسفية على هذه النخبة المتميزة من أساتذة الفلسفة: الطويل؛ وزكى نجيب، وعثمان أمين وغيرهما مما ذكرنا. وعلى الرغم من أن توجه عبدالحليم الفكري نحو الكتابات والدراسات الحديثة والمعاصرة في الفلسفة خاصة تياراتها الحداثية وما بعد الحداثية، إلا أن له كتابات في الفلسفة الإسلامية وغير ذلك من مجالات الفلسفة خاصة اهتماماته بالفكر العربي المعاصر.

ونود الآن أن نشير إشارة عابرة إلى منهجه، فمنهجه أقرب إلى أن يكون منهجا تاريخيا تحليليا. لا يفصل بين تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة والحديثة، ولذا كتب في هذه المجالات، بما أنه يرى أن الفلسفة مفاهيم

وتصورات ؛ فمن هنا يصعب علينا الفصل بين تواريخ ومفاهيم ومشكلات الفلسفة. وهذا المنهج نجده لديه منذ دراسته للماجستير عن «القيم في الواقعية الجديدة عند بيرى»،[1] وتأثره بالنزعة الإنسانية عند فيورباخ؛ الذي قدم أول دراسة عنه بالعربية في الدكتوراه. وسنجده يقارن بين العرب والغرب في كتاباته التالية للدكتوراه معتبرا دراسة الفلسفة الغربية مؤثرة في العرب المعاصرين. وتأريخه للفلسفة يظهر من وجمة نظرنا في معظم دراساته الأخلاقية كما يتضح خاصة في كتابه «الخطاب الفلسفي في مصر»[2].

ولم يكن عبدالحليم مؤرخًا كغيره من المؤرخين بل كان باحثًا ودارسًا موسوعيًا ذا رؤية قبل أن يكون مؤرخًا لفلسفة الأخلاق. ولقد اتجه أولًا لكتب فلسفة الأخلاق قبل الكتابات الأخرى في المعرفة أو الميتافيزيقا..إلخ.

ولم يكتف بتقديم تاريخ لفلسفة الأخلاق العربية والغربية، بل حاول تقديم دراسة وفهم وربط بين التيارات والمذاهب الأخلاقية، كما كشف عن مناطق مجهولة لدى بعض من لم يتطرق إليهم الباحثون من فلاسفة مثل: ديكارت وهيجل وأخلاق ما بعد الحداثة [3] كما قام باستقصاء كبير وجمع وتسجيل موسوعي للدراسات السابقة عليه. ومن هنا فهو يكمل ويضيف إلى هذه الدراسات. وقد رجع في دراساته إلى النصوص الأخلاقية الأصلية للفلاسفة أنفسهم. ولم يغفل قدر المستطاع في كتاباته الدراسات السابقة عليه، بل سعى إلى إحصائها وتحليلها والربط فيما بينها واستخلص المتشابهات والاختلافات فيما بين تلك الدراسات والمؤلفات السابقة عليه. وحاول معرفة كيف تؤسس فلسفة الأخلاق وما علاقتها بالدراسات الإنسانية الأخرى مثل فلسفة القيم والمعرفة والسياسة.. إلخ.

ونرى في منهجه تارة الرجوع إلى النصوص الأصلية للفلاسفة وتارة أخرى نراه يرجع إلى الكتابات الأساسية لمؤرخي الفلسفة وآراء الباحثين والدارسين. ولا يكتفي بتقديم المؤلفات الفلسفية عن طريق تحليلها وعرضها ولكن يقدم لنا خلاصة لما في هذه المؤلفات من أبواب وفصول.. إلخ ويقدم استنتاجات وخلاصات مممة يتخذ منها حدوسًا فلسفية.

ولم يكن التأريخ قصده المباشر كغيره من المؤرخين وإنما كان أداة للإجابة عن أسئلته العديدة التي طرحما في دراساته المختلفة ولاسيما الدراسات الأخلاقية. إنه يريد البحث والفهم وبيان مكانة الأخلاق كلحظة إنسانية فاعلة في تاريخ الحضارة البشرية والفكر الإنساني ويحاول في منهجه أن يكون محايدًا موضوعيًا؛ ذلك الحياد القيمي فلا يميل إلى شخص أو مذهب دون موضوعية ونزاهة رافضًا الانحياز دون

تعليل وأسباب مميزًا بين المقبول الأصيل من الزائف، والحق من الباطل في التأريخ لهذه المذاهب والتيارات.

ونتساءل الآن هل هناك نسق ما فيما وراء كتابات أحمد عبدالحليم؟ والإجابة عن ذلك بالنفي فهو مثل كثير من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة يرفض المذهبية، ويهاجم الأنساق الفلسفية ولا يمدحها على شاكلة نسق هيجل؛ لأنها تؤدى إلى جمود الفلسفة وسنرى فيما بعد أنه لا يوجد لديه اتجاهًا أو نسقًا أو منهجًا واحد في كتاباته وإنما يرفض الأنساق جميعها، أى أنه يقبل الأنساق المفتوحة لا المغلقة.

عبد الحليم مؤرخًا للأخلاق العربية :

قام عبدالحليم بمحاولة لتأريخ الأخلاق العربية ويمكننا ملاحظة هنا في مقدمة كتابه «الأخلاق في الفكر العربي المعاصر» حيث يرصد المؤلف أمرين: أولا قلة الإسهام الإسلامي في الدراسات الأخلاقية أو بمعني آخر قلة ما نقلوه بالمقارنة مع ما تم نقله في العلوم الأخرى كالمنطق مثلًا. ثانيًا قلة الدراسات حول هذا الإسهام. وبالطبع قلة البحوث التي تعرض لجهود الفلاسفة أو المتكلمين أو الصوفية، والكشف عن كتاباتهم وتحقيقها، أو التعرض لفيلسوف أو متكلم أو اتجاه أخلاقي كلامي أو صوفي بالبحث والدرس.

ويؤكد أن مهمة دراسته الحالية وما يليها تمهيد السبيل نحو إقامة علم أخلاق عربي إسلام معاصر. وبيان نظرة المفكرين العرب المحدثين إلى الأخلاق. ويظهر لنا المؤلف أن عنوان عمله «الأخلاق في الفكر العربي المعاصر» يتسع ليشمل كل ما قدمه العرب المحدثون من كتابات تكون أساس الدراسة، وإذا قسمنا الإسهامات الحديثة في الأخلاق إلى: تحقيقات وترجمات ودراسات؛ فإن الأولى منها (التحقيقات) تندرج في إطار الدراسات الأخلاقية في الفلسفة العربية الحديثة، والثالثة وهي موضوع البحث الحالي، وهو كما ينص عنوانه الفرعي: دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية في الوطن العربي» وهي دراسة لا تكتفي بتناول نتاج رواد الفكر الأخلاقي في قطر معين بل تشير إلى إسهامات كثيرًا من الأساتذة في مصر وسوريا والأردن ولبنان والعراق والجزائر وغيرها.[4]

وعلى هذا النحو يظهرنا عبدالحليم على أن بحثه ليس مقصورًا على بلد بعينه ولا اتجاه واحد أو مصدر واحد كالفلسفة اليونانية بل تنوع البلدان والاتجاهات والمصادر مما يظهرنا على موسوعيته.

لقد قام عبدالحليم بمحاولة للتأريخ العربي للأخلاق الحديثة، وأوضح تأثر الرواد العرب بالفكر الغربي الحديث وتراث الغرب القديم في آن واحد. ويظهر لنا هذا على سبيل المثال في كتابه الذي نتناوله

«الأخلاق في الفكر العربي المعاصر» حيث تتبع فيه أثر فلسفة الأخلاق الغربية – لاسيما اليونانية – في فكر الرواد العرب، ومنها على سبيل المثال أحمد لطفي السيد وأيضا تأثر إسماعيل مظهر بالفلسفة القورينائية في فلسفة اللذة والألم...إلخ. ويشير د. أحمد بافاضة إلى رائد فلسفة الأخلاق توفيق الطويل الذي تأثر بكتاباته ودراساته العديدة في مجال فلسفة الأخلاق.

نماذج من الأخلاق في الفكر العربي المعاصر :

لقد قدم عبدالحليم نماذجا من الأخلاق في الفكر العربي المعاصر فأشار إلى الأخلاق المتأثرة بالأخلاق اليونانية عند أحمد لطفي السيد وإسماعيل مظهر ونجيب بلدى، كما تناول الأخلاق الحديثة عند أحمد أمين وكذلك تناول بالدراسة والتحليل الأخلاق الاجتماعية عند رواد المدرسة الاجتماعية مثل: منصور فهمي الذي ربط بين الأخلاق والمجتمع، وعبد العزيز عزت؛ الذي قارن بين الفلسفة والنفس وعلم الاجتماع وأشار بالمثل إلى السيد محمد بدوي وأصول المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق.

وقارن مؤلفنا بين الاتجاهات الرئيسية في الفلسفة والأخلاق مثل الأخلاق والفلسفة والوجودية، والأخلاق والوضعية المنطقية...إلخ. وكذلك قارن بين الأفراد المختلفين داخل الاتجاه الفلسفي الواحد، فقارن بين الأخلاق الوجودية عند عبدالرحمن بدوي والأخلاق المشخصة عند عادل العوا والأخلاق المبدعة وزكريا إبراهيم. وحلل الأخلاق الوضعية عند زكى نجيب محمود وكذا الأخلاق المثالية المعتدلة عند توفيق الطويل. وأشار إلى الأخلاق القومية عند زكى الأرسوزي. وقارن كذلك بين الأخلاق الفلسفية الإسلامية وأسهب في هذا الاتجاه بالشرح والتحليل تفصيليًا. فتناول فلسفة الأخلاق في الإسلام عند كل من: محمد يوسف موسى، وأحمد صبحى والبحث عن نسق أخلاقي لديه. وحلل تطور الفكر الأخلاقي العربي عند ماجد فخرى. وتحقيق التراث الأخلاقي عند سحبان خليفات. كما ذكر ناجى التكريتي والتفسير الأفلاطوني للأخلاق في الإسلام.

ونحن نلاحظ تحليله للمذاهب الفلسفية في الإسلام على نحو تفصيلي للغاية حيث يعتبر من أكبر الفصول ولاسيما تحليله للأخلاق القرآنية وما كتب حولها من دراسات مثل: «دستور الأخلاق في الإسلام» و«الاتجاه الأخلاقي في القرآن» و«الفضائل الخلقية في الإسلام» و«الخير والشر في الفكر الإسلامي» و«الأخلاق بين العقل والنقل» ثم «نقد الأخلاق الغربية» كخاتمة لكل ما سبق.

ويميل د. أحمد عبد الحليم إلى الأخلاق العقلية المثالية المعتدلة عند توفيق الطويل بوصفه رائدًا للفلسفة

الخلقية في العالم العربي المعاصر، فهو يجمع بين التفلسف والتدين ويدافع عن حرية الفكر، ويميل إلى الاعتدال والتوفيق أو التوسط ويرفض المغالاة والتطرف.

الأخلاق في الفكر الغربي :

يمكننا القول إن الأخلاق كدراسة علمية في الفكر الغربي ترجع إلى أرسطو. فالنظرية الأخلاقية الأرسطية التي تضمنها كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» وامتدادها لدى الفلاسفة العرب المسلمين: الكندى، والفارابي، وابن عدى، والعامري، ومسكويه، وابن باجة، وابن رشد هي نظرية واضحة في كتاباتهم وأضاف إليها هؤلاء من تراثهم العربي الإسلامي أفكارا عديدة. بل طالب أحمد لطفي السيد بتتبع أثر الأخلاق الأرسطية حتى في عصرنا هذا مما يطلعنا على أثر المصادر الغربية في الفكر الغربي قديمًا ووسيطًا وحديثًا.

وفي مقابل هذا نرى بعض الباحثين يؤكد أن الأخلاق الإسلامية لم تنل ما هي جديرة به من بحث ودراسة، أو على الأقل لم تقدم حتى الآن صورة شاملة لتاريخ الدراسات الأخلاقية وبالتالي الحياة الأخلاقية الإسلامية إلا في قليل من الدراسات قدمها دى بور، وكارادي فو، وجب. أضف إلى هذا أن حركة الكشف عن النصوص الأساسية في الأخلاق عند المسلمين وتحقيقها ونشرها نشرًا علميًا كادت أن تتوقف إن لم تكن قد توقفت بالفعل.

وإذا كنا قد أشرنا إلى اهتمامه بدراسة أثر أرسطو في الفكر العربي الإسلامي القديم والوسيط في دراسته «الأخلاق الأرسطية وامتدادها في الفكر العربي» فإننا سنشير الآن إلى أثر الفكر الغربي الحديث في الفكر العربي المعاصر، ومنها على سبيل المثال: «أثر الأخلاق الديكارتية في الفكر العربي». ونحن نلاحظ قلة رصيد ديكارت من الكتابة الأخلاقية والكتابات عنه لا تصلح أن تكون مذهبًا أخلاقيًا واضحًا، برغم محاولة د. عثمان أمين تحليل المذهب الأخلاقي عند ديكارت باستفاضة ومحاولات غيره من الباحثين الشيء نفسه مثل راوية عبدالمنعم، وكمال يوسف الحاج، ونظمي لوقا، ود. نجيب بلدى.. إلخ(5). فضلا عمن هذا ؛ فإن فيلسوفا آخر يرى عطية أن من الأهمية بمكان الإشارة إلى أثره في الغرب والشرق في آن واحد، ألا وهو هيجل، برغم أن الدراسات العربية التي تدور حول فلسفة هيجل عامة، فإن تلك التي تدور حول فلسفته الأخلاقية والسياسية نادرة. وذلك بالقياس مع الدراسات العديدة التي تدور على سبيل المثال حول فلسفة كانط الأخلاقية حيث لا نجد بالعربية دراسة شاملة عن هيجل

والمشكلات الأخلاقية.

فضلًا عن هذا نود أن نقدم إشارة موجزة إلى الأخلاق عند نيتشه فهذا هو الفيلسوف الكبير الذي أثر في الاتجاهات الأخلاقية والقيم عند المعاصرين، ولئن كانت فلسفة نيتشه الأخلاقية لا تلائم الشرق المؤمن إلا أنها أثرت في الغرب والشرق. ولهذا تناول د. أحمد عبدالحليم فلسفته بالدراسة والتحليل نظرًا لأهميته الفلسفية بصفة عامة وفلسفة الأخلاق والقيم بوجه خاص.

ويشر عبدالحليم في كتابه «الفكر الإخلاقي الجديد» لما ذكره كارل لوفيت في كتابه «من هيجل إلى نيتشه» من كون هيجل ونيتشه يمثلان الحدين اللذين تحرك بينهما الحدث الأصلي لتاريخ الفكر الألماني في القرن التاسع عشر، هيجل يبدو بعيدًا عنا بينا يبدو نيتشه قريبًا منا، هيجل يمثل الاكتال ونيتشه يمثل البداية الجديدة. يعد نيتشه فيلسوفا لزماننا وأول فيلسوف لعصرنا، أنه واحد من أواخر محبي «الحكمة» وواحد من أواخر محبي «الخلود» أيضًا. إن نيتشه يخترق مجمل الحياة الروحة والسياسية لعصرنا. هيجل يمثل الماضي التاريخي في الفكر الفلسفي الغربي صفحته الأشد إشراقًا، ونيتشه يمثل حاضره ومستقبله... والحقيقة أن فلسفة نيتشه هي محاولة من أجل تحويل البحث في الوجود إلى البحث في القيمة والتقييم ومن هنا كان اهتمام عبدالحليم الكبير بدراسته في أكثر من مناسبة.

وأخيرًا يمكننا الإشارة إلى الأخلاق في عصر ما بعد الحداثة حيث يتناول عبد الحليم هذا الموضوع في كتابه المذكور «الفكر الأخلاقي الجديد». حيث علينا –كما تخبرنا جاكلين روس – لكي نتفهم التغيرات التي طرأت خلال السنوات الأخيرة في مجال الأخلاق، أن نحاول إدراك التغير الحادث في طبيعة الأسئلة الأخلاقية والتحليلات التي قدمت لها، وأن تأخذ في الاعتبار مجموعة من العوامل هي: فقدان المعنى، غياب المنظومات الكبرى (الأنساق) وسقوط الأيديولوجيات وتهافت الطوباويات، ظهور تقنيات حديثة زادت من قدرات الإنسان وأثرت بدورها على من أوجد هذه التقنيات ثم أصبح خاضعًا لها.

فضلًا عن هذا فقد تناول عبد الحليم عددًا من المذاهب التي قدمها الفلاسفة المعاصرين مثل: مذهب الرغبة عند جيل دولوز، والسعادة عند مزراحي، والأخلاق النظرية للتعالي عند لفيناس، وأخلاق الحوار عند كارل – أوتو أبل، وأخلاق التواصل عند هابرماس، وأخلاق الحضارة التقنية عن هانز يوناس، وأخلاق الجمال عند ميشيل فوكو، وأخلاق العدالة والإنصاف عند جون رولز.

واتسم تناوله لهذه الفلسفات بالبساطة والوضوح والموضوعية إلى حد كبير. ولئن كانت هذه الدراسات

والإشكاليات تحتاج لمزيد من الدراسات، إلا أنها تعتبر جزءا من إسهام الدكتور لما بذل فيها صاحبها مجهودًا يشكر عليه في إطار الاهتمام الفلسفي والتاريخي بالأخلاق.

الهوامش

(1) أحمد عبد الحليم عطية: القيم فى الواقعية الجديدة: دار التنوير، بيروت، 2010

(2) أحمد عبد الحليم عطية: الخطاب الفلسفى فى مصر، دار قباء، القاهرة، 2002

(3) أحمد عبد الحليم عطية: الفكر الأخلاق الجديد، دار الثقافة العربية، 2007

(4) أحمد عبد الحليم عطية: الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، دار قباء ، القاهرة 1999

(5) راجع الفكر الأخلاق الجديد، سبق ذكره

بين الواقع والمثال
الأخلاق الفويرباخية عند عطية

أيمن أحمد محمد

المقدمة

حتى يتسنى لنا دراسة ما قدمه الدكتور عطية حول الأخلاق الفويرباخية علينا أن نشير إلى عدة ملاحظات أساسية لفهم تفسيره للأخلاق عند الفيلسوف الألماني؛ الذي مثل أكبر نقد لهيجل مع نقد ماركس له ومثل في نفس الوقت بداية لكثير من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة؛ التي اهتمت بأنثربولوجيته ونزعته الإنسانية الوجودية منذ انقسام المدرسة الهيجلية وتضارب قراءات التلاميذ للأستاذ.

لعل القضية الأساسية التي كانت تواجه الهيجليين الشبان هي ربط الفلسفة الهيجلية بالليبرالية. وكان لزامًا لتحقيق ذلك إزالة التناقض المتضمن في هذه الفلسفة بفضل الطريقة الجدلية عن المذهب، ومد حركة الفكر الجدلي إلى المستقبل. تلك الحركة التي أوقفها هيجل عند العصر الحاضر (عصره) برغبته المزدوجة في تبرير الحاضر، ومكافحة الدوجماطيقية والطوباوية وقصر الجدل على تفسير الماضي والحاضر، وحظر على الفلسفة؛ التأمل في المستقبل[1].

هناك الهيجليين الشبان الذين نظروا إلى فلسفة هيجل كوصف للواقع الذاتي مثل:شترنر وباور، وعندما يتبدى الواقع كنتاج للفكر والروح، وكأن الروح كامنة في الإنسانية، وتمثلت عندهما القضية والروح في الوعي، واعتبر العالم الموضوعي كخلق من العقل التامًا لنهاية العقل الموضوعي، بداية من العقل الذاتي بوصفه أساسًا ضروريًا للحرية بينما نظر البعض الآخر إلى فلسفة هيجل كوصف للواقع الموضوعي مثل: شتراوس وفويرباخ وروجه، عندما يعبر الواقع عن صور ملموسة وموضوعية[2].

كان كتاب شتراوس «حياة يسوع» 35/ 1836، إذانًا بتصدع المدرسة الهيجلية عندما تناول أصل الأساطير الإنجيلية وأنكر القول بعلة أولى خارقة، ولم ير في تلك الأساطير سوى إبداعات شعبية، وتحف فولكلورية أبدعتها الجماعات المسيحية الأولى. ويمثل هذا العمل بداية العمل العام عند الهيجلين الشبان والذين كانوا على وعي عميق بالتغير السائد في عصرهم[3].

وجاء فويرباخ ليقلب النظام الهيجلي بلا هوادة، فليس الواقع والطبيعة سوى مظاهر للفكرة، بل لقد صار كينونتين تملكان قيمة خاصة، ليحتل الإنسان عنده مقدمة اللوحة فهو عنصر فعال، الحقيقة هي

الإنسان الذي هو قيمة الكائنات جميعًا، والذي يشكل بداية الدين، وأوسطه، ومنتهاه، ليست الأفكار سوى انعكاس للطبيعة كما أن الآلهة مخلوقات ابتدعتها المخيلة الإنسانية، وما هي سوى تجسيدات للصفات والمشاعر البشرية المسقطة في السماء، وإن الدين هو علاقة عاطفية بين الإنسان والإنسان، كما أن قاعدة كل أخلاق هي العلاقة بين الأنا والأنت، وقد صدر كتاب فويرباخ «جوهر المسيحية» متضمنا هذه الأفكار 1841 وكان له فعل السحر المحطم لطلسم الفلسفة الهيجلية[4].

2. من الأخلاق اللاهوتية إلى الأخلاق الواقعية :

لقد تعددت التفسيرات والقراءات لفلسفة فويرباخ ما بين تفسير ماركسي يرى فيه تمهيدًا للمادية الجدلية وأحد مصادرها الثلاثة وتفسير لاهوتي يقدمه كارل بارث، الذي يرى فيه أهم التيارات اللاهوتية في القرن التاسع، وتفسير وجودي يرى فيه بداية للاتجاهات الأنثروبولوجية والنزعة الإنسانية في الفلسفة المعاصرة ومن هنا يهتم بالأخلاق الفويرباخية.

إذا كان «الوحيد وملكيته» بمثابة قراءة لماهية المسيحية، إلا أنها قراءة أقرب إلى الجزء الثاني من المؤلف منها إلى قراءة تتعلق بالعمل ككل، بحيث ظهرت وكأنها اقرب للهدم دون البناء، والسلب دون الإيجاب.

مما يجعل «نقد ماهية المسيحية» نقدًا على نقد والقصد هو ذوبان الأنثروبولوجيا في اللاهوت، وصهر فويرباخ في المسيحية، وتجاوزهما بالأنا، بوصفها المركب الجدلي الذي يتخطى القضية ونقيضها، بحيث عكست صورة فويرباخ المنطبعة في الذهن بوصفها مرآة، تعكس صورة اللاهوتي والمثالي، والذي لم يخرج من حظيرة الدين، رغم التحول من الإيمان الإلهي إلى الإيمان بذات الإنسان طالما صار الله حالًا في الكائن الإنساني، بما أن الله هو المحقق لأمنيات الإنسان، والموجود في الأرض وليس في السماء، في الواقع وليس المثال، ولا يعني التأليه سوى الاعتراف بالإنسان الكامل بوصفه ماهية إنسانية، حتى يعلو الإنسان على الأخلاق ليحل الوجود الإنساني محل الإلهي.

وقد تعددت صور التفسير والتأويل لفلسفة فويرباخ بقدر اختلاف الرؤي والمواقف والحضارات، على الرغم من سيادة التصور الشائع، والذي ارتبط بالأنثروبولوجيا الفلسفية، وفلسفة الإنسان، ونقد هيجل واللاهوت والاقتراب من الواقع الإنساني، والابتعاد عن التجريدات الميتافيزيقية وأولوية تحرير الفكر على بناء الأنساق.

وبقدر ما استقرت الصورة اللاهوتية لفلسفة فويرباخ في الأذهان كما قدمها ماكس شترنر، بقدر ما

أظهرت صورًا أخرى، حركت ما ترسخ في العقول، وكشفت عن إمكانية التنوع في التأويل، والذي يعكس عمق الفيلسوف وخصوبة أفكاره.

من هنا ظهر التفسير الوجودي، والذي اهتم بأكسيولوجيا فويرباخ، وأبرز تحول الدين إلى أخلاق وسياسة وهو التفسير الذي قدمه د. أحمد عبدالحليم عطية، في دراسته عن فويرباخ الذي يمثل فصلًا بعنوان «الأخلاق والسياسة» ملحقا بعنوان فرعي «من الفرد إلى المجتمع» وهو جزء من أطروحة الدكتوراه التي قدمها عام 1986.

لقد توقفنا عند دراسة الأخلاق الفويرباخية عند عطية الذي قدم لنا كثيرا من الدراسات حول فويرباخ[5]، إضافة إلى تخصصه في مجال الأخلاق حيث قدم لنا العديد من الدراسات الأخلاقية[6]. وهو يخبرنا موضحًا هدف فويرباخ، ومقصده، والغاية من عمله حيث تمثل دراسته الأخلاق والسياسة غاية للفلسفة الفويرباخية وتأتي دراستها في خاتمة فصول دراسة عطية حول الفيلسوف.

«إن الهدف الأساسي عند فويرباخ هو تحويل العقلي إلى واقعي، وإذا كان البعض يرى أن حركة الهيجليين الشبان تقوم في الأساس على نقد الدين والسياسة، وأنهم لم يستطيعوا مواجهة الأوضاع السياسية القائمة، فاتجهوا بدلًا من الهجوم على الدولة إلى الهجوم على الكنيسة الكاثوليكية حيث تركز جهدهم في نقد الدين بدلًا من نقد السياسة. فإن العكس عند فويرباخ هو الصحيح، فقد رأى أن الأساس ليس هو التركيز على العمل السياسي المؤقت والجزئي بل هو تحويل الدين إلى أخلاق وسياسة» (ص193).

وقد قسم د. عطية عناصر الأخلاق الفويرباخية وفقًا لإيقاع ثلاثي على النمط الهيجلي، البداية بالإنسان الحسي، ثم الإرادة وأظهر الأخلاق ذات الطابع الإنساني، والتي تعتمد على أسس منطقية وتجريبية تعترف برغبات الإنسان. يرى «أن الأخلاق عند فويرباخ يجب أن تكون إنسانية في المقام الأول، أي أن تتركز على الإنسان وبعبارة أدق تتركز على أسس منطقية تجريبية في طبيعة الإنسان ورغباته، وفويرباخ هنا مثلما هو الشأن في كل فلسفته يريد أن يشتق الأخلاق من الإنسان. وليس الإنسان من القواعد الأخلاقية» (ص193).

ولقد سيطرت روح التعاطف على الأخلاق الفويرباخية، والمقابلة بينها وبين الأخلاق الكانطية، والانتصار للأولى على حساب الثانية، ومقابلة ما هو مادي بما هو صوري، وما هو عملي بما هو نظري،

نقدًا للصورة الأولى، ودفاعًا عن الصورة الثانية. هذا ما حرص عليه د. عطية وذلك في قوله «من الطبيعي أن تكون الأخلاق الفويرباخية هي المقابل الطبيعي لأخلاق كانط المثالية الصورية. التي أوجبت على الإنسان أن يؤدى الواجب لذاته بباعث من تقديره العقلي لمبدأ الواجب دونما اعتبار لما يترتب على تأديته من نتائج وآثار، ومن غير أن تدخل العواطف أو الميول».

بينما الأخلاق الفويرباخية أقرب إلى التعلق بعلم الطب من حيث الاعتماد على الحواس والتجربة، وإيثار أخلاق المشاعر على أخلاق الواجبات والفروض. وقد دعم هذه العلاقة عندما أوضح «أن فويرباخ في إحدى مقالاته أن الأخلاق علم تجريبي كعلم الطب. وأن كانط قد كتب أخلاقًا ليس للإنسان، وإنما للحيوانات العاقلة، لكن وفقا لفويرباخ فإنه ليس هناك كائنات عقلانية دون قلب ودم ومشاعر وأحاسيس تحدد رغباتهم ومعتقداتهم بما في ذلك رغباتهم ومعتقداتهم الأخلاقية» (ص195).

وكان الهدف هو الكشف عن النزعة المادية والملموسة في الأخلاق، حتى لو اقتربت من مادية هولباخ ومع ذلك لم تخل الأخلاق الفويرباخية من مسحة كانطية أولى ومبكرة، وحرصت على الاهتمام بكرامة الإنسان وحريته.

وقد رصد عطية هذه النظرة الثنائية في الأخلاق حينما تتبع تطور فويرباخ الفكري «في الأربعينيات حين كان فويرباخ مهتمًا بنقد كل من الدين وتأليه المثالية كان عمله يعبر عن بعض الآراء الأخلاقية في نطاق فلسفته العامة. وإن كان لا يطرح نظرية أخلاقية منظمة، إلا أنه في فترة الستينيات خاصة بين عامي (63-1869) سجل فويرباخ للمرة الأولى على الورق أفكاره المتسقة نسبيًا عن طبيعة الأخلاق وهناك توجد اللذة الكلية المبنية على عمل هولباخ النقدي عن نظام الطبيعة، والأعمال التي نالت شهرة كبيرة في الأربعينيات هي تلك التي تهدف إلى حرية وكرامة الإنسان».

وقد كرس أستاذنا هذه الازدواجية في التصور الأخلاقي، حتي لا تبدو الأخلاق الفويرباخية آحادية الجانب، وكأنها وجهان لعملة واحدة، حيث الاعتماد على وحدة العقل والحس، والأنا والأنت، رغم إعطاء الأولوية للمجتمع على الفرد، وللنوع على الأنا، والجماعة على الأنانية. هذا ما عبر عنه عندما قال «إن العزلة تحديد في حين أن المجتمع حرية، والإنسان بذاته ليس سوى إنسان أما الإنسان في المجتمع مع أخيه الإنسان فيكون وحده الأنا والأنت ألا وهي الدين والمجتمع والله».

ويتحول التقابل الفلسفي إلى تقابل ديني – فالأخلاق الفويرباخية تجاوزت الأخلاق المسيحية

والانتقال من التضحية إلى اللذة، ومن الإله إلى الإنسان، ومن السلب إلى الإيجاب، ومن الإيمان إلى الحب» وفي مقابل هذه الأخلاق المسيحية يقدم فويرباخ: المبدأ الأسمى والنهائي للفلسفة ألا وهي وحدة الإنسان مع غيره من البشر»، «وأن الإيمان يفرق بين البشر، ويبذر الشقاء بينهم، في حين أن الحب يجمعهم على خير، وفيه تصان وحدة الجنس البشري» (ص197).

ونقل حال الطبيعة الإنسانية من الإنكار إلى الإقرار، والتحول من الإيمان إلى الحب الفويرباخي، والإيمان يحول الإنسان إلى وسيلة، بينما ينظر إليه الحب كغاية، واستمرار الرصد لاهتمام فويرباخ الأخلاقي في أعماله التي نضجت واعتمدت على الإنسان المادي الذي يرضي رغباته ويتعاطف مع الآخرين.

وركز عطية على الاتجاه المادي عند فويرباخ عندما قال «إن اتجاه فويرباخ أكثر نظامية وتجريبية ومادية كما يتضح في كتاباته الأخيرة في الستينيات، إن فكرة الإنسان ككائن محب لم تعد مصطلحًا ميتافيزيقيا مبالغًا فيه فقد أصبح اهتمام فويرباخ الأساسي الآن يركز على الإنسان التجريبي المادي، الذي يأكل ويشرب ويشعر بالبرد والجوع ويسعى لإرضاء رغباته والذي يتعاطف مع أخيه الإنسان».

وفي نفس الوقت الذي يؤكد على عينية وواقعية الأخلاق يستمر التقابل بين الصورتين الكانطية والفويرباخية، ومجابهة الإرادة الأولى بوصفها خارج العالم والثانية المحددة بالزمان والمكان حتى ترتبط الأولى بالمثال، وتتعلق الثانية بالواقع، ووضع الإنسان والإرادة في بوتقة واحدة. «ولقد اعترض فويرباخ بأن الإرادة محدودة في إطار زمان معين وفي الحقيقة ليس هناك إرادة، وإن كان هناك من يملكون الإرادة، وأن الإرادة ليست ساحرًا أو صانع معجزات، كما أنها ليست موهبة أو قدرة تؤدى ما يريده الإنسان في أى زمان ومكان، وإنما الإرادة شأنها شأن الإنسان عمومًا، لأنها ليست سوى الإنسان صاحب الإرادة».

ومن هنا تصبح الأخلاق الصورية المستقلة عن الرغبة أقرب إلى التجريدات الفارغة، بحيث تغدو شكلًا بلا مضمون حتى أعطت الأخلاق الفويرباخية المادية للأخلاق مضمونها، وقد أكملت الصورة بالمضمون.

ويواصل عطية نقده للصورة الكانطية في الأخلاق؛ لأن «جهود كانط لصياغة أخلاق مستقلة استقلالًا منطقيًا عن الرغبة، هي جهود خاطئة بالأساس لا يمكن أن ينجم عنها سوى بعض التجريدات الفارغة. فالقانون الأخلاقي لابد أن يبحث عن الرغبات. وأن يزود الإنسان برغباته الحسية حتى يكون لمجرداته مضمون» (ص199).

لقد كرس الطابع المجرد للسعادة عندما أكد أن «الأخلاق هي شمولية السعادة وكما بين فويرباخ، فإن السعادة هي التي تتعرف على مضمونها بالخبرة الشخصية واللذة، فالأخلاق تبدأ من مبدأ الشمولية الذي يعترف بسعادة الآخرين مع سعادة الفرد». «ومن هنا يصح القول إن فويرباخ مثل عديد من الأخلاقيين المحدثين يوسع من نطاق الأخلاقية حتى يتحول من الأنانية إلى الغيرية» (ص201).

ومع ذلك يتأرجح فويرباخ كما نرى بين الواجب واللذة، والعقل والحس والفرد والمجتمع، رفضًا للموقف الآحادي فالأنا تكتمل بالآخر، والسعادة تتحد بالتعاطف والمشاركة، حتى تصبح جوهر الفضائل، ولا يخفي ذلك أستاذنا حيث يؤكد أن «الفردية الخالصة لا تكتمل إلا بالتفكير في الآخرين وأن السعادة تفترض السماح للآخرين بالسعادة، كي لا يتدخلون في سعادتنا، ولكي نشبع دافعنا نحو السعادة يلزم أن تكون في مركز يسمح لنا أن نقدر العواقب المترتبة على أفعالنا».

ويتابع انجلز مع فويرباخ، ويتفقان من حيث القبول والرفض، وما يقوله فويرباخ عن اختلاف تفكير الإنسان في الكوخ عنه في القصر، والإنسان هو ما يأكل»[7] وهو ما يكشف عن ترسيخ النزعة المادية عند فويرباخ في الأخلاق، والتي تظهر ترددًا يجمع بين النقيضين والطرفين، الأنانية والغيرية اللذة والتضحية، رغم أن كفة الميزان قد تميل نحو الواقع والحس والتجربة، وإبراز أهمية الإرادة الواقعية، وربط الأحكام الأخلاقية بالرغبات، حتى تغدو السعادة إشباعًا للحاجات الإنسانية والبحث عن المصلحة والاهتمام. وهو ما شدد عليه عطية بقوله «إن فويرباخ يبدأ من الطبيعة الإنسانية، فالأخلاق ليست مجموعة لاهوتية من الحقوق والواجبات وإنما أسلوب حياة فطري» (ص203) ويضيف في هذا يقول انجلز في كتابه «فويرباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية» «فما لدى فويرباخ ليحدثنا به عن الأخلاقية ضئيل جدًا وأن الدافع نحو السعادة كامن في الإنسان وبذلك يجب أن يكون أساس جميع الأخلاقيات» (ص57).

وكان ذلك اعترافًا صريحًا بأهواء الإنسان الإيجابية، والانطلاق من الطبيعة الإنسانية، بحيث صار فويرباخ فيلسوفًا أخلاقيًا يعيد الاعتبار للرغبات باعتبارها الكمال وليس النقص، وتجاوزًا للتصور الأفلاطوني الشائع، وتعبيرًا عن نظرة الفكر المعاصر، وبحث د. عطية عن أسس الأخلاق النظرية المعاصرة، حتى التمسها عند جيل دولوز وفليكس جاتاري قائلًا: «حيث تظهر الرغبة على أنها أساس الأخلاق والسلوك فهي قوة مبدعة للقيم حيث يريا أنه لتأسيس أخلاق نظرية علينا البدء بتصور الرغبة لا

باعتبارها نقص كما يتصور أفلاطون فالإنسان يسعى إلى ما ينقصه للوصول إلى الوحدة المفقودة، وهنا التصور نجده في المسيحية»[8].

ويجتمع فويرباخ مع بيرى على لسان واحد ورؤية واحدة من حيث الاعتماد على الدافعية، لا فرق بين الاهتمام والدافع، طالما اعتبر الدافع إلى السعادة معبرًا عن ماهية الإنسان، والخير هو ترسيخ ذلك الدافع، حتى لو تصارع الواجب مع الرغبة بحثًا عن السعادة، والتي صارت هدفًا للأخلاق الفويرباخية.

وقد ربط عطية بينهما عندما «قرب بيري من فويرباخ في عدة نقاط: أن نقد الصورية في الأخلاق، حيث إن كلًا منهما يعتمد على الدافعية، أى على وجود مصدر للفعل الأخلاقي، يسميه فويرباخ الدافع، ويطلق عليه بيري الاهتمام» (ص200).

وقد جعل السعادة هدفًا مشتركًا للجميع عندما أكد أن «الخير هنا هو تأكيد الدافع نحو السعادة وبالتالي فالصراع بين الواجب والرغبة في السعادة ليس شيئًا سوى الصراع بين الرغبات المتنافرة من أجل السعادة؛ رغباتي أنا، ورغبات الآخرين، أو رغبتي أنا الآن ورغبتي على المدى الطويل».

انطلق فويرباخ من مبدأ الشمولية، والذي يعترف بسعادة الآخرين مع سعادة الفرد، ولا غضاضة في ربط فويرباخ بعلماء الأخلاق المحدثين، والذي يحول الأخلاقية من الأنانية إلى الغيرية، ومعالجة الأخلاق على أساس الدوافع النفسية حتى ينوب الفارق بين ما هو ألماني وما هو إنجليزي وما هو أمريكي وقد انصهر الكل واجتمع على الاعتراف باللذات الحسية والمنفعة العامة والتصرف وفقًا لطبيعة الإنسان وكأننا أمام رولز في نظرية الأخلاق الذي جمع بين كانط ومذهب المنفعة العامة.

الخاتمة :

ربما يكون الدفاع عن الفرد والجماعة عملًا أخلاقيًا، ولكن لا يكفي الاعتماد على النزعة الحسية، والأخلاق في مذهب المنفعة العامة أقرب إلى الحلم، قد يتميز بالربط بين النظر والعمل، والتوحد بين اللذة والسعادة ويمكن أن تكون غاية الإنسان، ومع ذلك يظل علم الأخلاق أقرب إلى المعيارية منه إلى الوصف وعلى هذا تم نقد الأخلاق المثالية بالأخلاق الواقعية، ونقد عيوب المثالية بمميزات الواقعية، رغم أن الموقف واحد، والرؤية واحدة، وهي قيام الأخلاق على أساس حسي وتجريبي ربما تكون الأخلاق المثالية صورية تستبعد العواطف حتى تفصل جذريًا بين الحس والعقل، إلا أنها عبرت عن صورة الإنسان الكامل، طالما تنظر للسعادة عبر الواجب ولا تنظر للواجب بالسعادة، ومع ذلك ظل موضوع الأخلاق

واحدًا.

وكان حدس الأستاذ أميل إلى الأخلاق الواقعية بصورتها الأمريكية والتي ترد حقيقة الأفكار وفقًا للآثار العملية، رغم انفصال الحكم الأخلاقي عن الممارسة العملية البرجماتية، ومع ذلك تكمن أهمية الاتجاه الواقعي في الأخلاق، عندما يرجع العالم للحواس، والإنسان للطبيعة، والذات للموضوع، رغم دور الأخلاق الواقعية في قيام الأخلاق المثالية فإن الأخلاق المثالية الصورية قد أدت إلى قيام الأخلاق الواقعية بصورها المختلفة، وعلى هذا كانت رائحة الاتجاه الواقعي تفوح من العرض، ومال العرض إلى الجانب التجريبي والحسي فصار علم الأخلاق تجريبيًا وواقعيًا، ومحاولة رسم صورة لفويرباخ تجمع بين العقل والحس، والواجب واللذة، رغم الميل للواقع والحس على حساب الواجب والعقل وهو الجمع بين الطرفين برؤية واقعية ربما يكون اتجاه الإنسان للكمال طبيعيًا، وهو ما يساعده على تحقيق السعادة، ولكن النزعة التوفيقية ولدت الاقتراب من طرف على حساب الآخر، وأعطت الأولوية للأخلاق الواقعية على حساب الأخلاق المثالية.

الهوامش

1 – أوجست كورانو: ماركس وانجلز، حياتهما وأعمالهم الفكرية، الجزء الأول، ترجمة محمد عيتاني، دار الحقيقة بيروت، 1971، ص152.

2 – W. Brazill: The young Hegelians, yale uni. ptess, New haven, 1970, p. 6.

3 – د. أحمد عبدالحليم عطية: فلسفة فويرباخ، دار الثقافة، 1989، ص55: 56.

4 – كارل ماركس: الأيديولوجية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة، 1976، ص8.

5 – نشير إلى دراسته الإنسان في فلسفة فويرباخ، دار التنوير بيروت 2005 وترجمته كتاب فويرباخ أصل الدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1995 وكذلك ترجمة: قضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، دار النصر، القاهرة 2002 ثم دراسته الزمان عند فويرباخ، مجلة آفاق عربية، بغداد 1990 والنقد عند فويرباخ، أوراق فلسفية، العدد 13 القاهرة 2004 ثم كتابه الشامل، حول فويرباخ، دار الثقافة العربية، القاهرة 2007.

6 – نشير إلى كتابه دراسات أخلاقية، دار قباء القاهرة 2002 وكتاب الفكر الأخلاقي الجديد، الذي يخصص أحد دراساته للأخلاق الهيجلية ونقد الأخلاق الكانطية، دار الثقافة العربية، القاهرة 2007.

7 – انجلز: التفسير الاشتراكي للتاريخ، ترجمة راشد البراوي، دار النهضة، 1968.

8 – انظر أحمد عبدالحليم عطية: الفكر الأخلاقي الجديد، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2008

درس القيمة

محمد مدين

دراسة القيمة تُعد من أكثر الدراسات الفلسفية المعاصرة أهمية وأشدها جذبًا لاهتمام الدارسين في كل مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية. ولعل أحد الأسباب الأساسية التي تكمن وراء هذا الاهتمام أن «القيم» وعملية التقييم تُعد من المكونات الضرورية واللازمة التي تدخل في صميم الطبيعة الإنسانية.

بالإضافة إلى معاناة عصرنا لحربين كونيتين وما ترتب على ويلات هذه الحروب من تصدع عنيف في منظومات القيم التي كان يؤمن بها الإنسان مما أدى إلى شعور كثير من الفلاسفة والمفكرين بضرورة إعادة النظر في ما كان يؤمن به الإنسان من قيم ومثل عليا وهو ما نصفه بأنه (إعادة تقييم القيم) Revaluation Value of.

وإذا كان المناطقة قد درجوا على تعريف الإنسان بأنه الحيوان الناطق واعتبروه تعريفًا جامعًا مانعًا. فإننا برغم ما في هذا التعريف من مصداقية، نرى وخلافًا لذلك؛ أن التعريف الذي يصدق عن جوهر الطبيعة الإنسانية وحقيقة الإنسان وماهيته هو اعتباره «الكائن الحي المقيم»؛ أعني الذي يصدر أحكامًا قيمية سواء بالسلب أو الإيجاب، فلا نعرف في حدود علمنا، كائنًا حيًا غير الإنسان يمكنه إصدار مثل هذه الأحكام، فوعي الإنسان في صميمه وعي قيمي».

وتُعد دراسة «أحمد عبدالحليم» في «النظرية العامة للقيمة» من الإسهامات الأولى في اللغة العربية في مجال «نظرية القيمة» أو «الاكسيولوجيا» axiology كما يُطلق عليها باعتبارها مجالًا فلسفيًا مستقلًا يضاف إلى المجالات الأخرى الفلسفية ونعني بها «الإبستمولوجيا» و«الأنطولوجيا».

وهذه الأطروحة وغيرها من البحوث التي قدمها «أحمد عبدالحليم» في نظرية القيمة تجعل من الضروري لكل من يستهدف دراسة النظرية العامة للقيمة الرجوع إليه والاستفادة من هذه البحوث التي تتنوع بين مؤلفات ومقالات وترجمات، وإذا كان «أحمد عبدالحليم ينحاز في معظم ما قدمه من بحوث إلى الفكر الأمريكي المعاصر وتيارات هذا الفكر مثل الواقعية الجديدة كما مثلها «رالف بارتون بيرى» صاحب «النظرية العامة في القيمة» وأحد مؤسسي هذه الواقعية الجديدة بمقاله الشهير «مأزق التمركز حول الأنا»

و«آفاق القيمة» وأيضًا «ولبرمارشال إيربان» صاحب «التقييم: طبيعته وقوانينه» و«ما وراء الواقعية والمثالية» بالإضافة إلى «دوايت باركر».

ولكن إذا كان اهتمام «أحمد عبدالحليم» ينصرف في معظمه إلى الفكر الأمريكي المعاصر فإننا نجد لديه، بالإضافة إلى ذلك، احتفاءًا كبيرًا بالفكر الأوربي وخاصة في دراساته وبحوثه المتعددة عن الفلاسفة الأوربيين مثل: «ديكارت» و«كانط» و«هيجل» و«هيدجر» و«سارتر» و«نيتشه» برغم أن الأخير كان له، فيما نرى، النصيب الأوفى من اهتمامه بهذا الفكر الأوربي.

ومع ذلك، فهو لا يتوقف في تناوله لهذا الفكر الأوربي، عند العرض الموضوعي لفكر هؤلاء الفلاسفة المشار إليهم إنما يعرض لكيفية استقبال المفكرين العرب لهذا الفكر الأوربي، فنراه يفرد أبحاثًا عن «نيتشه في الفكر العربي» و«كانط في الفكر العربي» و«ديكارت في الفكر العربي» و«سارتر في الفكر العربي».

ولا يتوقف اهتمام «أحمد عبدالحليم» عند الفكر الغربي الأمريكي منه والأوربي؛ إنما نجد لديه، وهذا شيء يحمد له، اهتمامًا بكثير من الإسهامات التي قدمها «فلاسفة عرب»، ومن ثم يمكننا، إذا شئنا عنوانًا جامعًا ومعبرًا لما قدمه «أحمد عبدالحليم» في مجال «نظرية القيمة» فهو «المراوحة» ؛ أعني المراوحة بين الفكر العربي والغربي في مجال القيمة».

وإذا كان «أحمد عبدالحليم» ينحاز في دراسته للفكر الأوربي إلى الفيلسوف الألماني الأشهر «فريدش نيتشه»، فإن اهتمامه بالفكر الأمريكي ينصرف في معظمه إلى المذاهب الواقعية وخاصة ما يسمي بالمذاهب «الواقعية الجديدة»، وينحاز في هذه الواقعية الجديدة إلى مؤسسها وصاحب فضل ذيوعها وأعني به الفيلسوف الكبير «رالف بارتون بيري»، ولعل مرد هذا إلى أن الأطروحة التي تقدم بها «عبدالحليم» لنيل درجة الماجستير في الآداب في بداية الثمانينيات من القرن المنصرم كانت عن نظرية القيمة عند هذا الفيلسوف، فرالف بارتون بيرى هو «الفيلسوف الأكبر لديه» مما يدفعنا إلى أن نعرض لوجهة نظره في نظريته بشيء من التفصيل.

والبحث في القيم عند (بيرى)، فيما يرى أحمد عبدالحليم، يُرادف البحث في (فلسفة الحضارة) بكل تجلياتها كما أنه يستهدف أن يكون إجابة عن سؤال تفرضه حياتنا المعاصرة، وأعني به: هل يمكن الوصول إلى معنى عام وشامل للقيمة بحيث يمكن تطبيقه على كل الفاعليات الإنسانية وآفاق هذه الفاعلية من اقتصادية وأخلاقية وجمالية ودينية وعلمية؟ ويستهدف «أحمد عبدالحليم» من أطروحته الإجابة عن هذا

السؤال، وهو لا يقدم لنا إجابته المباشرة عن هذا السؤال وإنما يقدم لنا إجابته من خلال تناوله النقدي لكثير من نظريات القيمة التي قدمتها المذاهب الفلسفية المعاصرة، والتي يأتي في مقدمتها «المدارس الوضعية» أزمة القيم في الثقافة المعاصرة. ولذلك يؤكد «عبدالحليم» على ما يمكن أن نصفه بأنه «المفهوم التكاملي للنظرية العامة في القيمة» بمعني البحث في القيمة من حيث هي قيمة عامة بصرف النظر عن أية قيمة نوعية. وتستمد نظرية «بيرى» عموميتها، فيما يرى عبدالحليم، من محاولتها «استخلاص لب المشكلات التي تشترك فيها بحوث القيمة النوعية»، وهذه النظرية العامة تدخل باعتبارها كذلك، إلى الميادين المخصصة للعلوم المختلفة بهدف اكتشاف ما يُوحد بين هذه العلوم وذلك اعتمادًا على تعريف تكاملي موحد للقيمة» ومن ثم فالنظرية العامة لا تنتمي إلى علم بعينه من العلوم النوعية، طبيعية كانت أم إنسانية، وإنما هي في حقيقتها دراسة «فلسفية خالصة» تستهدف التوحيد Unification بين «الفلسفة في معناها الخالص» من جمة و«العلوم النوعية» وذلك من جمة أخرى.

ولعل اهتمام «عبدالحليم» بنظرية القيمة عند مواطن «بيرى»، وأعني به الفيلسوف «دى وايت باركر» Parker Witt De (1885-1949)، والذي يكاد يكون مجهولًا في الأدبيات الفلسفية العربية، مرده إلى اهتمام «باركر»، مثل بيرى، بالنظرية العامة للقيمة، حيث يقرر «باركر» في سيرته الذاتية «أن هذا الاهتمام بالطبيعة العامة للقيمة، وتصنيف القيمة ونقد هذه القيم مرده إلى المشكلات الأخلاقية التي نجمت عن الحرب العالمية الأولى. فقد كان «باركر» يستهدف - فيما يرى «عبدالحليم»- تقديم تصور «تكويني بنائي شامل لمفهوم القيمة».

ولا نجانب الصواب لو قلنا إن الفيلسوف الأمريكي الكبير «ويلبرمارشال إيربان» قد نال من «عبدالحليم» حظوة واهتمامًا لا يقلان عن ما أولاه للفيلسوف الواقعي الأكبر لديه وأعني «بيرى». فقد أفرد له كتابًا مستقلًا بل إن اهتمامه بإيربان قد تجاوز مجرد عرض نظريته العامة في القيمة من خلال كتابه الكبير الهام «التقييم: طبيعته وقوانينه» Laws and Nature its :Valuation. وهو الكتاب الذي يرى فيه «عبدالحليم» أول دراسة منهجية منظمة في مجال «الأكسيولوجيا» Axiology ونظرية القيمة، بل يراه العمل الذي وجه معظم الدراسات الفلسفية المعاصرة التي تستهدف صياغة نظرية عامة في القيمة. بل إن «إيربان» يؤكد في مقالته عن «الميتافيزيقا والقيمة» Value& Metaphysis أنه أول من صاغ مصطلح «الأكسيولوجي» في العصر الحديث، مما يؤكد من وجمة نظرنا، سبق «إيربان» للفيلسوف

«بيرى» صاحب «النظرية العامة للقيمة».

وإنما قدم لنا، بالإضافة إلى ذلك، ترجمات لبعض نصوصه إلى اللغة العربية، ولعل هذه هي المرة الأولى التي يترجم فيها لإيربان نصوصًا إلى العربية، وهو ما لم يفعله مع «بيرى» برغم أنه فيلسوفه الأثير والمفضل لديه، ولا مع «دويت باركر». وربما يعكس هذا تحولًا في اهتمام «عبدالحليم»، وخاصة أن اهتمامه بالأول كان في مرحلة الشباب والحماسة بينما يعكس اهتمامه الثاني طور «النضج» و«الشيخوخة» هذا من ناحية بالإضافة إلى أنه يعكس إدراكه بأهمية ترجمة النصوص الفلسفية التي تعد – فيما يرى، المعمل الذي لا مناص منه لدارس الفلسفة، فالفلسفة بلا «نصوص» كالعلوم بدون «معامل». ولكن ربما كان السبب الأساسي وراء اهتمام «عبدالحليم» بالفيلسوف «إيربان» هو ما أشار إليه بمشكلة التقابل بين «الأصالة» من جهة و«المعاصرة» من جهة أخرى، ويستشهد «عبدالحليم» بما قاله أستاذنا «زكى نجيب محمود» في كتابه «حياة الفكر في العالم الجديد»، عن «إيربان» وكيف كان يستهدف من فلسفته «العودة إلى عمود الفلسفة» أو ما أطلق عليه وصف «الفلسفة الخالدة» Perennis Phiolosphia، أى العودة إلى التقاليد الفلسفية الأصيلة التي ميزت الفلسفة المعقولة طوال تاريخها الطويل، فهو يتبنى «موقف الأصالة الفلسفية» مقابل «موقف المعاصرة». و«عبدالحليم» يعترف بفضل «زكى نجيب محمود» في تعريفه بالفيلسوف «إيربان» فيهدي إليه كتابه عنه بقوله «إلى الأستاذ الرائد الدكتور زكى نجيب محمود أول من قدم إيربان إلى العربية».

فالفيلسوف ينحاز هنا إلى موقف «الأصالة» مقابل موقف «المعاصرة» وهي الإشكالية التي تحتل، فيما يرى عبدالحليم، مكانة محورية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ولعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا أن هذه الإشكالية لم تكن بحال إشكالية محلية، بل هي وبكل المعاني، إشكالية «عالمية»، ومن ثم هناك علاقة حميمة بين ما قدمه «إيربان» من جهة وما قدمه المفكرون العرب» من جهة أخرى، وهذه العلاقة يوحدها «الزمان» وإن كانت تتجاوز «المكان». والأصالة عند «إيربان» تعني كما قلنا العودة إلى الفلسفة الخالدة»، فهو ينحاز إلى «الأصالة» ومن ثم يرفض الاتجاهات الفلسفية الوضعية والتطورية والبراجماتية، أو ما أطلق عليه «الحداثة الفلسفية» ويصل انحياز «عبدالحليم» لنظرية «إيربان» في القيمة، وتفضيلها على ما عداها من نظريات أخرى في القيمة، مداه في قوله «أن أهمية عمل «إيربان» (توجد في تطبيقه للفينومينولوجيا» في دراسته لخبرة القيمة، ومن ثم في تقديمه جهدًا مشابهًا لما قدمه «نيقولا هارتمان»

و«ماكس شيلر» وبرغم ما في هذا الرأى من مبالغة إلا أنه على أية حال، يعبر عن أهمية الإسهام الذي قدمه «إيربان» في مجال «النظرية العامة في القيمة».

ويرى «عبدالحليم» أن «إيربان» قد نجح أكثر من غيره من الفلاسفة المعاصرين في تحويل مسار قوة حجج المذهب المثالي إلى مجال «القيمة» كما أنه أكد أكثر من غيره على العلاقة بين «المعرفة» من جهة و«القيمة» من جهة أخرى. ويضع «عبدالحليم» يده على الفكرة الأساسية عند «إيربان» وكيف أنه حاول، ليس فقط تجاوز «المثالية» وإنما «الواقعية» أيضًا وذلك في كتابه «ما وراء الواقعية والمثالية» Beyond idealism and Realism.

كما وجه «إيربان» نقدًا موضوعيًا للفلسفات التي رأى أنها تهدم إمكانية قيام نظرية عامة في القيمة، وتأتي الوضعية المنطقية positivism Logical في مقدمة هذه الفلسفات، بل إن «إيربان» ينتقد بالمثل «الاتجاهات الواقعية الأمريكية الجديدة». ويؤكد على أنه لا يمكن فصل المعاني والقيم عن العقل دون أن يؤدي ذلك إلى غموضها في مجال المعرفة.

ويحتفي «عبدالحليم» بالفيلسوف الألماني الكبير «فريدريش نيتشه» ؛الذي يرى أنه سعي إلى خلق مشكلة القيم والتقويم، وأنه هو الذي وجه الفلاسفة إلى تأسيس «الأكسيولوجيا»؛ فالقيم هي لحمة فلسفة نيتشه وسداها، بل يؤكد «عبدالحليم» على أن «نيتشه» قد حول مشكلة «الوجود» بأسرها إلى مشكلة «قيمة»، ويعتمد «عبدالحليم» في تأكيده على أهمية فلسفة القيمة عند نيتشه بما قاله عنه «إيربان»، وهذا دليل آخر يمكن إضافته إلى تفضيل «عبدالحليم» لفلسفة «إيربان». فإيربان يرى (أن أكبر إسهام في هذا المجال هو دراسات إعادة «تقييم القيم values of Revaluation، والاهتمام العام الذي أثاره «نيتشه» في كتابه «جينيالوجيا الأخلاق Morals of Geneology قد وجد صدى علميًا في دراسة ظواهر وأسباب وقوانين تحول القيمة، فهو يرجع القيمة إلى الحياة، حيث يفترض أن الحياة واستمرارها «قيمة». ويرى أن «جينيالوجيا الأخلاق» لم يعرض لنا فقط اقتراحًا بشأن إعادة تقييم القيم، ولكنه بالإضافة إلى ذلك، يشير إلى مشكلة القيم على أنها الوظيفة المميزة للفلسفة في المستقبل. ويرى «إيربان»، بالإضافة إلى ذلك، أنه ليس من المبالغة في شيء الإشارة إلى التأثير المباشر وغير المباشر الذي قدمه «نيتشه» لتطور الأكسيولوجيا الحديثة. ويرى عبدالحليم أن هذا ناتج عن وجهة نظر «نيتشه» في التحول من المذهب العقلي إلى المذهب «الارادي» هذا من ناحية، بالإضافة إلى تأكيده المستمر والدائم على النظام

النشط والفعال للروح الإنساني الذي يتجلى في نداء «نيتشه» ودعوته الملحة إلى «إعادة تقييم القيم».

ولكن جهد «عبدالحليم» في دراسة نظرية القيمة لا يتوقف عند الفلاسفة الغربيين، أمريكان كانوا أم أوربيين، إنما ومما يحمد له، يتجاوزه إلى دراسة نظرية القيمة في الفكر العربي المعاصر. وهو لا يتوقف في دراسته في هذا الفكر على قطر دون غيره وإنما ينتقي، وكما يقولون، من كل بستان زهرة برغم أنه يتحيز في اختياراته للمفكرين المصريين، ولذلك سيكون اختيارنا هنا انتقائيا وسنكتفي من هؤلاء بثلاثة مفكرين نراهم من وجهة نظرنا أهم من تعرض لنظرية القيمة في مصر وأعني بهم «توفيق الطويل» وزكى نجيب محمود» و«نازلي إسماعيل». ويختار من المفكرين السوريين المفكر الكبير صاحب المؤلفات والترجمات العديدة التي أثرت دراسة نظرية القيمة في الفكر العربي وأعني به «عادل العوا» ومن لبنان يعرض للمفكر «على زيعور»، ومن الجزائر يتناول إسهامات «الربيع ميمون».

ولكني، وفيما يبدو، يكن «عبدالحليم» لأستاذنا الجليل «توفيق الطويل» تقديرًا يفوق ما يكنه للآخرين، وربما يكون مرد هذا إلى أن «الطويل» هو أول من تعلمنا على يديه «درس القيم والأخلاق» في الجامعة المصرية إبان فترة التحصيل. ويورد «عبدالحليم» في سياق عرضه لنظرية «الطويل» شهادات بعض المفكرين المصريين التي تعلي من قدره وشأنه فمصطفي عبدالرازق يصف تلميذه «الطويل» فيقول عنه «إذا تكلم كان خطيبًا، وكان يعد للتأثير الخطابي صوت خلاب وسمت جذاب، وذكاء وثاب، ولايزال صاحبنا حييًا ذكيا لكنه ليس خطيبًا همه أن يهز المشاعر ويحرك أعواد المنابر، ولكنه باحث مدقق يريد أن يصل بعقله إلى بواطن الأمور وظاهرها، وأوائلها وأواخرها، وهو يعتمد على العقل صرفًا، ويريد أن يؤثر في عقول الناس لا في قلوبهم» ويصفه «محمد فريد أبو حديد» بقوله «دقة في البحث ونفوذ في النظر وأناقة في الأسلوب».

ويؤكد «عبدالحليم» على ارتباط الكتابات الأخلاقية لتوفيق الطويل بميله نحو المشاركة الفعالة في القضايا العامة والمشكلات الاجتماعية التي كان المواطن والمثقف والسياسي المصري مهمومًا بها. ويستدل «عبدالحليم» على هذا بما عقده «توفيق الطويل» من لقاءات مع رموز الثقافة في ذلك الوقت مثل: «عباس العقاد» و«سلامه موسى» و«مي زيادة» و«أنطون الجميل» و«جبران خليل جبران».

ويطرح «عبدالحليم»، فيما يتعلق بفلسفة «توفيق الطويل» الأخلاقية بعض التساؤلات المنهجية من قبيل، هل تنتمي إلى مجال الأخلاق أو الفلسفة الخلقية، وهل استوعبت التطورات الحديثة التي تدور

حول دراسة منطق التصورات الأخلاقية أو ما يوصف بأنه «ميتا أخلاق» Bthics-Meta وغيرها من التساؤلات المنهجية.

ويصف «عبدالحليم» موقف «توفيق الطويل» بأنه يعبر عن ما يمكن وصفه بأنه «مثالية معدلة idealism Qualified، ويرى أنها تتأسس على «الاعتراف بمبادئ نظرية مشتركة بين البشر متمثلة في الاستعدادات والغرائز القابلة للتوجيه بفعل العقل الذي يشكل القيم والمعايير المطلقة التي تتأسس عليها فلسفة الأخلاق. ويقتبس عبارة «توفيق الطويل» التي يقوم فيها بتعريف نظريته في المثالية المعدلة، «واضح من جميع تعقيباتنا أننا، مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التي برئت من التزمت المقيت وتحررت من قيود النزعة الصورية التي شابت المثالية الكانطية المتطرفة فتمثلت في تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية في غير جور على قيم المجتمع، أو استخفاف بمعاييره، فالإنسان في هذه المثالية يبدو كلًا متكاملًا يجمع بين العقل والحس في غير تصارع بينها ينتهي بالقضاء على أحدهما».

ويشير «عبدالحليم» إلى الثقافة العلمية الواسعة والدقيقة التي كان يستفيد منها «الطويل» في تأسيس نظريته في القيمة، وعلى رأسها الدراسات «السيكولوجية» و«الاجتماعية» وعلوم الإحياء. ولكن «عبدالحليم» يأخذ على «الطويل» قله الاهتمام بالدراسات «المنهجية» للقيم اللهم في إطار البحث التقليدي في قيم «الحق» و«الخير» و«الجمال» باعتباره المبحث الثالث من المباحث الفلسفية بعد «الإبستمولوجيا، و«الأنطولوجيا» دون تناول التطورات المعاصرة التي تجعل من الأكسيولوجيا axiology دراسة مستقلة لعلم القيم أو النظرية العامة في القيمة. كما يأخذ على «الطويل» تحيزه في معظم دراساته إلى المنهج التاريخي في عرض القضايا الأخلاقية التي يتناولها، وبرغم أهمية هذا المنهج إلا أنه لا يغني بحال عن التناول التحليلي المنطقي لهذه المفاهيم الأخلاقية التي تهتم بها دراسة الأخلاق.

وينهي «عبدالحليم» دراسته عن «الطويل» بذكر بعض تلاميذه الذي يأتي في مقدمتهم «إمام عبد الفتاح إمام» و«فيصل بدير عون» و«سعد عبدالعزيز»، بل ويؤكد على أن كثيرًا من الباحثين في النظرية العامة في القيمة كانوا بالمثل من تلاميذه ومنهم، على سبيل المثال، صلاح قنصوه، ومحمد مدين، و«عبدالحليم» نفسه.

وفي الطرف المقابل للطويل، نجد «زكي نجيب محمود» الذي يصفه «عبدالحليم» بأنه «الفيلسوف

المصري» على الأصالة الذي استهدف من كل مؤلفاته الفلسفية في كل المجالات «تأسيس فلسفة تجريبية علمية» و«تطهير العقل الإنساني من كل ما يرسخ فيه من خرافات تعيق انطلاقته» وقد انتهى «زكى نجيب محمود» من سعيه هذا إلى أن «يضع العبارات التي تتحدث عن القيم في زمرة الميتافيزيقا مما يعني عدم إمكانية التحقق منها ومن ثم فهي، فيما يرى، عبارات خالية من المعنى، ولا تصلح لأن تكون علمًا ولا جزءًا من علم».

ويضع «عبدالحليم» يده على «البعد البراجماتي في نظرية زكى نجيب محمود في القيمة، فالجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى لأنها لا تشير إلى عمل يمكن أداؤه للتحقق من صدقه ومعناه، ولا تكون الجملة بذات معنى إلا إذا أمكن تحويلها إلى عمل». ويرى عبدالحليم أن تبني «زكي نجيب محمود» للموقف الوضعي قد انتهى به إلى النظرية الانفعالية Emotivism كما نجدها لدى «الفرد ولز آير» Ayer و«ستيفنسون» Stevenson وهو ما يظهر في تأكيده على «أن النظرية الانفعالية التي نقدمها لك وندافع عنها، تسوى بين الخير والجمال في أن كليهما معتمد على الذات المدركة لا على صفة في الشيء المدرك» ومن ثم يكون زكى نجيب محمود قد وقف في الموقف المقابل لكل التيارات الموضوعية Objectivism مثل «المثالية والحدسية» وهي التي ترى أن القيمة لا توجد في الذات المدركة إنما في الشيء المدرك.

ويقارن «عبدالحليم» بين موقف «نازلي اسماعيل» من جهة، وتوفيق كل من «توفيق الطويل» و«زكى نجيب محمود» من جهة أخرى. ويرى أنها تختلف عن «الطويل» المثالي المعتدل الذي يجعل من القيم امتدادًا لدراسة الأخلاق، حيث إن الدراسة الوحيدة التي خصصها للقيم هي دراسته عن القيم العليا في فلسفة الأخلاق» قد اعتمد فيها على التقليد الأرسطي الكانطي، وتختلف «نازلي إسماعيل» عن «زكى نجيب محمود» صاحب الاتجاه الوضعي والذي تبنى الموقف الانفعالي ودرس القيم من الوجهة «الإبستمولوجية»، فهو يرى أن جهد «نازلي» قد انصرف كليًا إلى دراسة القيمة في ذاتها وطبيعتها ومجالها وتعريفها مما يجعل من جهدها من وجهة نظره، أول «جهد علمي أكاديمي يسعى لتدشين دراسة القيم في مصر بشكل مستقل عن علم الأخلاق».

ولا يتوقف جهد «عبدالحليم» في دراسة نظريات القيمة في الفكر العربي على المفكرين المصريين الذين مثلنا لهم بمواقف «الطويل» و«زكى نجيب محمود» و«نازلي إسماعيل» فحسب وإنما يشير، كما قلنا، إلى بعض إسهامات المفكرين العرب مثل «المفكر السوري» عادل العوا الذي يعد في نظرية القيمة صاحب

اتجاه وجداني، ويعرض بالتفصيل لكتابه «العمدة في فلسفة القيم» ويعرض للمفكر الجزائري «الربيع ميمون» من خلال كتابه «نظرية القيمة في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية» ويبين لنا «عبدالحليم» كيف أن «الربيع بن ميمون» يرى «أن فلسفة القيم هي فلسفة العصر، فهي لم تظهر كفلسفة مستقلة لها منهج، ومشاكل وفلاسفة إلا في بداية القرن العشرين أو قبله بقليل. إنها فلسفة مستقلة عن كل فلسفة غيرها، وهي فلسفة شاملة تهم الإنسان أيًا كان وأينما كان، فهي تهتم بالقضايا الأساسية التي ما زال الإنسان يطرحها على نفسه ويحاول الإجابة عنها».

ويلاحظ «عبدالحليم» على جهد المفكر اللبناني «على زيعور» أنه قام بعملية «تحويل دراسة الحكمة العملية إلى بحث في القيم ليس بمعناها الفردي ولكن بمعناها «الاجتماعي» الذي يتمثل في الفرد من خلال علاقاته بغيره وبالنظم والمؤسسات المختلفة وذلك في إطار عمل أوسع هو تحليل الذات العربية انطلاقًا من تحليل وتأويل النصوص التراثية لتفسير الذات العربية الواقعية مميزًا بين «الخطاب الفلسفي البرهاني» و«الخطاب الديني الوعظي» وذلك عكس كثير من الدراسات العديدة التي تناولت القيم بردها إلى الدين.

وهكذا يمكننا أن نقول إن «عبدالحليم» في اهتمامه الكبير بمشكلة «القيمة» و«النظرية العامة للقيمة» لم يحصر نفسه، كما فعل معظم الدارسين من جيله، في الفكر الغربي سواء الأمريكي منه أو الأوروبي، وإنما تجاوزه إلى الفكر العربي المعاصر أيضًا وذلك كما يظهر في دراساته العديدة للمفكرين العرب من مصريين وسوريين ولبنانيين وجزائريين ولعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا، في الخاتمة، إن جهد «عبدالحليم» الفلسفي هو جهد ينصرف، في معظمه، إلى «درس القيمة» أعني أنه يتمحور في كليته حول «النظرية العامة للقيمة، بل إننا إذا أردنا وصفًا جامعًا لهذا الجهد الكبير لقلنا أنه «المراوحة»، أعني «المراوحة بين الفكر الغربي والعربي في درس القيمة».

موقع القيم في فكر الأستاذ عطيّة

لطفي الحجلاوي

يمثل الأستاذ أحمد عبد الحليم عطية نموذجا للباحث العربي المختص في فلسفة القيم. على الأقل يبدو هذا الحكم دقيقا للمتابع لأعماله المنشورة أخيرا مثل «الميتافيزيقا والقيمة ونصوص أخرى» القاهرة 2007 و«القيم في الفكر الغربي المعاصر» القاهرة 2008. وغيرها هي أعمال أراد بها صاحبها في رأينا شدّ القارئ العربي إلى أهمية مسألة القيم كمسألة مركزية للتفكير والبحث الفلسفي المعاصر، حتى قبل الاهتمام بتكوينه فيها. فالكاتب لا يخفي هذا صراحة. فهو يذكر في مناسبة التقديم في كلا الكتابين وفي سياق عرضه التحليلي والنقدي لآراء بعض فلاسفة القيم في الفكر الأمريكي المعاصر، أمر أن القيم هي مدخل الفلسفة أو جذعها الأساس. كما لو أنه بذلك يضعنا بإلحاح أمام تصور جديد لـ«شجرة معرفة» تختلف عن الشجرة الديكارتية الشهيرة، حيث تتحول القيم إلى جذور وجذع رئيسي و بقية العلوم الأخرى فروعا تنمو على جسم الأولى.

والحقيقة أن هذا الموقف « الابستمولوجي» للأستاذ عطيّة ليس فاقدا تماما لأية وجاهة، بل على العكس اجتهد صاحبه في بيان هذه الوجاهة على الأقل في استدعاء الفلاسفة المعاصرين للشهادة معه. فالفيلسوف الأمريكي أيربان مثلا 1873-1952 يعتبر القيم الموضوع؛ الذي شكل الفلسفة - بالألف واللام - عبر حضوره الدائم في تاريخها أو فيما يُطلقُ عليه «الفلسفة الخالدة» من أفلاطون وحتى هيجل. وهو ما عبّر عنه أستاذنا: زكي نجيب محمود بعبارة «عمود الفلسفة». وعلى هذا الأساس فموضوعة القيم تظل الحاضر الدائم في كل تغيرات المشهد الفلسفي، فهي تشق كامل التاريخ «الرسمي» للفلسفة كما لو كانت عموده الفقري.

ويراقب الأستاذ عطية هذه التغيرات الحادثة في تاريخ مسألة القيم، في مؤلفاته، ويرصد منها بدرجة أساسية اللحظة المعاصرة،معرّجا بين الحين والآخر على اللحظة الحديثة. وينتهي من خلال عمله هذا إلى استنتاج حدوث نوع من اليقظة بعد غفوة، في مسألة الاهتمام العائد اليوم إلى القيم، على الساحة الغربية عموما[1] والأمريكيّة على وجه الخصوص. ولعلنا نجد في ما نعيشه الآن سندا قويا يؤكد هذه اليقظة القيمية أو الاتيقية التي يبشّر بها فلاسفة العصر،خاصة فيما يتعلّق بقضايا البحث العلمي و استتباعاته الأخلاقية وهي عناصر تشهد لصالح موقف المؤلف من جديد.

غير أن تناول موضوع القيم يفترض طرح عدّة إشكاليات مركزيّة والاضطلاع بها بحثا ومراجعة من قبيل: ما معنى القيمة؟ وما قيمة القيمة؟ وما هي مجالات عمل القيمة؟ وما مدى ضرورة القيمة؟ وهل بالإمكان تأسيس نظرية عامة للقيمة؟ وفي الأخير ولكن بشكل أساسي ما الذي يبرر للباحث العربي اليوم الاهتمام بمسألة القيم؟

إن جميع هذه الأسئلة شكّلت في الواقع، مفاصل النظر الذي أقدم عليه الأستاذ أحمد عبد الحليم عطية وبالتالي فهي عبارة عن نقاط ومراكز ثقل إشكالي ضمن الخريطة التي اهتدى بها في تأملاته.

غير أنّي سوف أعمد في فاتحة هذه الدراسة، أثناء محاولة فحصي لهذه الأسئلة أو مراكز الاهتمام، إلى قلب ترتيبها والبداية بآخر ما طرح منها، عنيتُ: ما الذي يبرّر اهتمام المفكّر العربي اليوم بقضيّة القيم؟ هل انتهت كل مفارقات واقعنا حتى نلهو بموضوع نظري ومشبع بالميتافيزيقا على نحو موضوع القيم؟

هل يملك المثقّف العربي من الجهد والوقت والترف النفسي والمادي، ما يسمح له اليوم بمعاودة السؤال عن القيم؟ أليس بالأحرى على المفكر العربي أن يترك قضية القيمة واشكالياتها لعلماء الأخلاق والاجتماع والتربية وثورة الاتيقيات المتخصصة حسب المجالات العلمية: اتيقا الطب وايتيقا البيولوجيا وايتيقا الفيزياء وايتيقا الاستنساخ وايتيقا الاقتصاد وحتى ايتيقا الحرب...

هل مازال يجوز السؤال الآن: ما القيم؟ وهل من معنى لهذا المطلب في ظل انحصار وانحدار أهم القيم أمام قيمة النجاعة الاقتصادية؟ أم أن واقع الأزمة عينه هو الذي يزيدنا إصرارا على طرح هذا السؤال الآن لفهم ما يحدث، كـ«أضعف الايمان»؟

لقد برر الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور كل مجهود المكابدة المعرفية الغير مأمونة النتائج، في كتابه الشهير: «التاريخ والحقيقة» بالقول: «نكابد حتى نفهم، ونفهم حتى نتجاوز، أو إن لم نتجاوز فإذا نجابه. تلك هي القاعدة التي ينبغي أن تقود تأملاتنا».[2]

فهل نأمل على الأقل بالظفر في موضوعة القيم بالرهانات المترتبة عن المكابدة في تفكّرها؟ أم يكفينا أن نعرف كيف نجابه ما طرأ في حقلها من أزمة؟

ولعلنا المثقف العربي المكلوم والموجوع بما يحيط به في واقعه، ممارسة وتنظيرا، «يستيقظ على ما في وجوده من إشكالي بحدّ ذاته» كما في لغة موريس مرلوبونتي، فتنشأ لديه الأسئلة الجوهرية.[3] ولعلّنا إذا ما تأملنا مشهد المسائل المطروحة الآن عربيا سوف نستطيع أن نجد ضربا من الإجماع أو الاتفاق حول

مسائل بعينها هي الشغل الشاغل في المرحلة الحالية. ومن هذه المسائل في رأينا قضايا: الهويّة والآخر أو الغيرية والحوار بين الأديان والحضارات والحرب والعنف والكونية أو الكسموبوليتية والتواصل والتربية أو الإصلاح التربوي ثم وبدرجة أقل قضايا الحرّية والمجتمع المدني والثقافة واللغة والتاريخ أو التراث ثم وبدرجة أضعف المسائل النظرية لذاتها مثل العلم والحداثة وما بعد الحداثة، التي تبدو أصوات سجالاتها قد بدأت تخفت مقارنة بالحدة التي خاضتها في الثمانينيات وبداية التسعينيات من القرن الماضي.

ثم في هذه العناصر للمشهد الثقافي العربي يتم تنزيل مسالة القيم. وهنا يبدو للوهلة الأولى حال مفكر القيم اليوم كحال من يسعف ميّت. ولكن المتأمل عن قرب سرعان ما يدرك أن الأمر على خلاف ذلك. وأن موضوع القيم اليوم له ما يبرّره عربيا وكونيا. فعلى المستوى العربي تعتبر قضية القيم العنوان الآخر لقضية التراث والمعاصرة. وقد بين الأستاذ عطية هذه المسألة في تقديمه لكلا الكتابين. وحينما يقول قضية التراث والمعاصرة فانه يقول في الآن نفسه بنفس الضرورة قضايا الهوية والتاريخ والعلاقة بالأخر وفهم الذات وهي جميعها في صميم الاهتمام الثقافي العربي المعاصر كما أسلفنا ذلك. وهكذا فالسؤال عن القيم هو السؤال الجوهري الذي يختبئ خلف كل المسائل الأخرى التي بيّناها. إنه شرطها وباعثها. وجميع رهانات التفكير في قضايا الهوية والتاريخ والوعي بالذات والعلاقة مع الآخر هي الرهانات عينها المترتّبة عن التفكير في مسألة القيم. إن العلاقة بين الأمرين هي علاقة تكوينية أو علاقة الفروع بالأصل الواحد. وبالتالي فرهانات مثل الوجود الفاعل في عصر العولمة أو التفاعل الايجابي مع الآخر أو الازدهار وامتلاك أسباب القوّة أو امتلاك مقومات القدرة على الصمود في المستقبل وتحقيق التحرّر على جميع المستويات... هي حقيقة مجموع الرهانات المترتبة عن التفكير في موضوعة القيم اليوم. ولا غرابة مادامت كل القضايا المستهلكة اليوم هي فروع في شجرة القيم. وما دام حل جميع المشكلات النظرية و العملية للإنسان المعاصر في علاقة بتفكيره بمسألة القيم.[4]

لكن هل يحتاج هذا الربط إلى البرهنة؟ أم هو أمر يجري مجري هوى فلاسفة القيمة اليوم وعليه فانه لا يخلو من المبالغة؟ في السطور الموالية سوف نعثر على أكثر من إجابة وأكثر من حجّة ترجح هذا الحكم بأولوية قضيّة القيم عربيا وكونيا مثلما يلح على ذلك الأستاذ عطية اليوم.

ولكن لنبدأ ببحث مفهوم القيمة و أصلها وفصلها كما تم عرضها في تناول الأستاذ أحمد عبد الحليم عطيّة.

بداية إذا استعرنا عبارة توما الاكويني ـ التي يصف بها اختلاط الأمور وتعارضها: «بأي وجه تختبئ

الحقيقة؟» جاز لنا أن نسأل نحن أيضا ما حقيقة القيم؟ يقودنا هذا السؤال رأسا إلى الدخول في صلب موضوع عمل الأستاذ عطية.

في أشهر المعاني وأقربها إلى «الثقافة المتوسّطة» القيمة هي القاعدة المعيارية أو الحكم المعياري ؛ الذي نستند إليه في النظر إلى العالم. والقيمة هي من فعل قيّم ومعناه أعطاه منزلة ومرتبة في سلم الاهتمام. وهكذا فالقيمة هي أحد خواص الوجود الإنساني، أو لعلها جوهره. إنها ضرب من الإرادة في وضع المعنى. معنى تفاضلي للأشياء والأفكار. إن التقييم تشريع إنساني يصنّف الأشياء وعناصر الطبيعة والأفكار وينزلها منازل مختلفة. تصنيف يأتي على كل شيء. فليس من العارض في حياتنا أن نرى كل شيء بميزان. ومعنى ميزان هنا هو التقييم. ودراسة هذا الموضوع هي الأصل في ظهور علم الأكسيولوجيا. علم القيم. سواء كانت قيم أخلاقية أو جمالية أو غيرها.

لكن لا تَطرحُ مسالة القيمة من ناحية فلسفية، مشكلة تعريفها فحسب؛ ذلك لأن قضية: بم تتحدّد القيمة؟ هي أكثر تعقيدا من موضوع التعريف. وهنا فإن الدارسين لهذا الموضوع كما ينبه الأستاذ عطية قد ذهبوا فيها مذاهب شتى. ففريق يحدد القيمة بالعودة إلى الأشياء ذاتها كما لو أن قيمتها جزء من وجودها الانطولوجي وفريق يذهب إلى أن مرجع القيمة هي الذات معتبرا القيمة حكما ذاتيا نسقطه على الأشياء أو الأفكار وفريق ثالث يربط بين النظريتين ويعتبر القيمة في تلك العلاقة بين الحاجة والاهتمام المرتبط بها؛ أي بمدى ما نبديه من انشداد إلى تلبية حاجاتنا تتحدد القيم التي نعطيها للأشياء. وفضلا عن هذه الفرق هناك مذاهب أخرى سارت مناحي مختلفة في نفس الموضوع. إن هذا السّجال يؤكد حسب الدكتور عطية الطبيعة الإشكالية الأصلية لموضوع القيمة فلسفيا.

وانطلاقا من هذا التحديد السريع للقيمة نستنتج أن القيم هي أشبه شيء بالكوة التي نرى من خلالها العالم الخارجي. فهي فيما ذهب إليه، فتجنشتين - حسب مقال الأستاذ عطيّة -: من «إن العالم بداهة لا يبدو خيرا ولا شريرا، لا يبدو أنه هو الأفضل أو الأسوأ، وأن مفاهيم «خير» و«شرير» لا معنى لها إلا بالنسبة للإنسان، بل أكثر من ذلك، أنهما ربما لا يكونان مبررين.

والمهمّ هنا هو أن كوّة القيمة أو هذه الفتحة الصغيرة التي نرى من خلالها الأشياء، ليست محايدة وموضوعية في تقديمها للعالم،[5] لأن مساحتها وشكلها وموقعها يحدد الصورة التي ترفد إلينا عن العالم من خلالها.

وفي كتابه «الميتافيزيقا والقيمة ونصوص أخرى» وفي ترجمته لنص ايربان نقرأ صفحة 56 في معرض تعريفه للقيم: «الردّ الطبيعي والعاجل (عن سؤال معنى القيمة؟) هو القول إن القيمة هي تحديد، أو كيفيّة لأي موضوع يحتوى أي نوع من التقدير أو الاهتمام. ومثل هذا التقدير يشمل الشعور والميول والرغبات اللانهائيّة التي يتضمنها الشعور، فالقيمة إذن هي الشعور، القيمة والشعور بالقيمة شيء واحد...»

ويترتب عن كل ما تقدّم استنتاج أن القيم وسيط بيننا وبين العالم وبيننا وبين ذواتنا لكنه وسيط غير محايد لدي البعض ومحايد لدى البعض الآخر. يقول الأستاذ عطيّة في مقاله نيتشه مجاوزة الميتافيزيقا وجينالوجيا القيم المنشور في كتابه ما بعد الحداثة والتفكيك وكتاب الفكر الاخلاقي الجديد: «لكن من جهة أخرى وبصورة أشد عمقا، إن القيم هي التي تفترض تقويمات، «وجهات نظر، تقديرات» تشتق منها قيمتها. والمشكلة النقدية هي قيمة القيم، التقويم الذي تنشأ منه قيمتها، أي مشكلة خلقها».

إن القيم في علاقة مباشر بالإرادة، إرادة الفعل. ولعل أهم وأخطر أنواع هذه القيم على الإرادة، القيم الأخلاقية، حيث قال عنها نيتشه إن «الأخلاق أخطر الأخطار جميعا» وفي رأينا يعود خطر القيم من كونها ليست محايدة، حيث تعكس خلفها إرادة واضعيها؛ أي مصالحهم وثقافتهم وأيديولوجيتهم وتراثهم و عقيدتهم وأذوقهم... وكل ما تحمله الذات من مرجعها الحضاري. فالقيم هي الواجهة التي تعبّر عن الحياة وعن وعينا بالحياة وعن ما نفضّله منها وما نزدريه فيها. إنها تكشف بعمق ما إذا كانت إرادتنا إرادة « عدميّة» قاتلة للحياة مستسلمة مريضة أو على خلاف ذلك، إرادة صانعة مبتهجة للحياة.

إن دراسة القيم هي أولوية فلسفية عند الكثير من فلاسفة زماننا، كما أسلفنا ذلك في التقديم. ولكن أكثر هؤلاء الفلاسفة إلحاحا على هذه المسألة حسب الأستاذ عطيّة هو الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه حيث يقول في نفس الموضع السابق: فالمعادلة الأساسية «الوجود = القيمة» إنما تُشكل فيما يقول فنك Fink Eugen العنصر النوعي في فلسفته ولا يمكننا حذفه دون أن نحذف نيتشه بكاملها معه».

ولعلّه في الصيغة ذاتها التي طرح بها نيتشه مشكل القيمة، دلالات كافية لكي نتوقف عندها: فلقد تساءل نيتشه عن القيم بهذا الأسلوب: ما قيمة القيم؟ وهى الصيغة التي كثيرا ما جذبت انتباه الشرّاح إليها. فالقضيّة ليست متعلّقة بالقيمة وحدها بل وبدرجة أساسية بقيمة القيمة نفسها. ومعنى هذا أن شغل نيتشه سوف يكون على خلاف توجه الفكر الحديث، فكر التأسيس، العودة إلى الأصل والبدايات. لقد لاحظ هذا الأمر الأستاذ أحمد عبد الحليم عطية بدقّة حينما ركّز على الملاحظة النقدية التي أوردها كارل لوفيت

Lowitt.K في كتابه «من هيجل إلى نيتشه»Nietzsche zu Hegel von والتى تعلن أن الفرق بين فكر هيغل وفكر نيتشه هو في أنه بينما انشغل الأول ببناء القمم انشغل الثاني بهدم الأسس. إنها ملاحظة تلخّص الميزتين البارزتين لهذين الجهبذين في الفكر الحديث.

نعود إلى نيتشه ونتبيّن أن اهتمام الأستاذ عطية به راجع في الغالب إلى اهتمام الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين بنيتشه. أي أن الطريق إلى فهم فكر أيربان Urban M.W مثلا يمر عبر نيتشه ولذلك فلا محيد عن اللقاء به. إنها ملاحظة عارضة ولا تتعلّق على كل حال بجوهر الأمور. غير أن الأستاذ عطية يشعرنا في هذا المقام بأنه في إهتمامه بنيتشه إنما يواصل تقليدا عربيا ضاربا في القدم يبدأ بفرح أنطوان وينتهي بنور الدين الشابي مرورا بأغلب المفكرين العرب الذي انشغلوا بنفس الظاهرة الفكرية.

فنيتشه ذلك الفيلسوف الساخط العاشق هو أول من بدأ بقلب مشروع الحداثة أو هو أول اللاحداثين في تصنيف هابرماس. والحقيقة أن الرجل بالفعل كان كذلك. وقد حاول الأستاذ عطية شرح هذه الفكرة مستعيدا مضامين أهم كتب نيتشه في هذا السياق وهي «هذا هو الإنسان». Ecco Home و»ميلاد التراجيديا» tragedy of Birth The و»إنساني، إنساني للغاية» Humain humain trop، «ما وراء الخير والشر و»جينيالوجيا الأخلاق» و»إرادة القوة» Der will zur macht.

لقد اتخذ مفهوم النقد عند نيتشه معنى أكثر أصالة وقوة وعنفا منه عند كانط. فإذا كان نقد العقل عند كانط يعنى التعرّف على إمكانيات العقل أولا وبيان حدودها ثانيا أي انجاز ما أطلق عليه هيوم سابقا بـ»الجغرافيا الذهنيّة» فان النقد عند نيتشه فاق ذلك بكثير بل وسقّه النقد الأول. حيث رأى نيتشه أن النقد الحقيقي ليس في معرفة العقل وحدوده بل في تقويض العقل ذاته. هذا الصنم الأول الذي ينبغي النظر إليه كقيمة. كقيمة فاسدة من أعراض الإرادة الضعيفة في الجسد المريض كي يسعفه بالحلول في مواجهة مأساة وجوده المهزوم. وهو الأمر الذي كشفت عنه الجينيالوجيا.

الحياة قيمة. ولأنها كذلك فهي عُرضةٌ لأن تكون قيمة ايجابيّة أو قيمة سلبية. لقد لاحظ نيتشه أن أهم ميزات الإرادة الحديثة أو إرادة الإنسان الحديث هي غلبة القيم العدميّة عليها[6]، في مجال الأخلاق كما في مجال المعرفة كما في مجال الفن وتحديدا في الموسيقى. ويتساءل نيتشه عن سبب ذلك. ملاحظا أن ما آل إليه مصير الإنسان الحديث يشكل انحرافا خطيرا عن الأصل وعن الحقيقة. فالمفروض أن تتعلق همتنا بما

يخدم الحياة لا بما يتعارض معها على نحو مرضي. ويصف نيتشه هذا الوضع الحديث باستشراء المرض وباستفحال السمّ المر الذي يُعجّل بنهاية هذا الإنسان «الأخير». وهكذا فلا مفرّ عند نيتشه من إعلان الحرب على جميع مظاهر وتجليات الروح العدميّة الحديثة وهي ثلاث: الميتافيزيقا والدين والأخلاق المثالية.

ويلاحظ الأستاذ عطية هنا أن النقطة الجامعة بين حقول النقد النيتشوي هذه أي الميتافيزيقا والدين والأخلاق هي موضوعة القيم. والحق أن مفهوم الحقيقة الميتافيزيقية المجرّدة وتعظيمها في ذاتها حسب نيتشه، وعادة إرجاع العالم إلى مبادئ متعالية عنه هي في الأصل قيمة تم تشريعها في ظروف محدّدة. كما أن الاعتقاد في إله يدبّر الكون ويَعدُ بالبعث ويُجازي ويعاقب ويضع القضاء و القدر هو أيضا ضرب من التقييم تمّ وضعه في ظروف محددة ولم يكن منذ البدء كذلك. ثم أخيرا فإن الاعتقاد بأن الأخلاق ضروريّة وأنه لا إمكان لاستمرار الحياة بدونها هو أيضا تقييم ظهر حينما ظهرت الحاجة إلى أقنعة أخلاقية تخفي الضعف لدى المنهزمين وتحميهم من السادة.

وراء الاعتقاد في الحقيقة الميتافيزيقيّة إرادة منهزمة من الحياة الفعليّة تريد أن تجد ذاتها في عالم الماوراء أي في الوهم. ووراء الاعتقاد بإله مخلّص، إرادة أصابها الضعف والإعياء حتى أنها لم تعد تتحمّل حمل مصيرها في ذاتها أو عليها. ووراء الاعتقاد في ضرورة الأخلاق المثالية إرادة زهديه تفضّل الاختباء وراء الأقنعة: أقنعة الفضيلة والصدق وحبّ الخير. وهكذا فجميع هذه « المنتجات» هي في النهاية صناعة الإرادة الضعيفة. وعلى هذا الأساس فهي تعبّر عن القيمة التي تعطيها هذه الإرادة للأشياء: المحسوس والجسد والروح واللغة والأخلاق وغير ذلك...أي إلى الحياة في نهاية المطاف. وعلى هذا الأساس يبدو دقيقا تعبير الأستاذ عطية حينما ذكر في دراسته: نيتشه مجاوزة الميتافيزيقا وجينالوجيا القيم من أن الحياة قيمة عند نيتشه. لأن كل شيء في فلك نيتشه يدور حول القيمة. وإرادة التقييم عند البشر ضاربة في القدم ولكنها لم تكن منذ البدء؛ لأن في البدء كان البدء أي كان كل شيء جاهز لأن يكون بعدُ ولكنّه مازال لم يكن كذلك. وكل ما حدث بعد هذه البداية هو في علاقة بالوضع الذي صارت فيه الإرادة في الحياة، إرادة القوة التي قد تكون مزدهرة عظيمة أو على العكس تصاب بالإعياء والمرض وبعدوى الضعف والعبوديّة والقطيع.

لقد حدد نيتشه في كتابه جينيالوجيا الأخلاق المنهج الذي ينبغي اعتماده للحفر في أصل القيم الأخلاقيّة وفصلها. وهذا المنهج واضح منذ العنوان فهو منهج الجينيالوجيا. حيث اشترط فيه نيتشه أن يكون من

يمارسه ثلاثي التكوين: فلولوجي ومؤرخ وعالم نفس. وانطلاقا من هذه الأسلحة المنهجية الثلاث أمكن له في هذا الكتاب أن يتعرّف عن سبب مرض الإرادة الحديثة وسبب سيادة النزعة العدمية في التاريخ الحديث. ففي البدء لم تكن القيم ولكن كان الصراع وما أفرزه من منهزمين ومنتصرين هو وحده الذي حدد الاتجاهات التي سارت فيها الحضارة فيما بعد. وهي التي انقسمت إلى وضعين يعكس كل منهما طبيعة وحالة الإرادة التي تنطلق منها. فالمنهزمون أو العبيد تحددت رؤيتهم للوجود انطلقا من وضعهم المهزوم. أما المنتصرون أو السادة فقد تحددت رؤيتهم للوجود وللحقيقة وللحياة وللجسد انطلاقا من واقع انتصارهم. وهكذا نشأت القيم المثالية والزهدية في الحظيرة الأولى، في القطيع لحاجته الحيويّة إليها. رغم أن الأقوياء وحدهم يمتلكون حق التشريع الحقيقي للقيم، يقول الأستاذ عطية في دراسته حول نيتشه: «نيتشه يرى مقابل ذلك أن الحكم على فعل بأنه خير – لم يصدر عن هؤلاء الذين وقع عليهم فعل الخير، المتلقين له، بل عن من صدر عنهم؛ وهم البشر الأقوياء ذوى المنزلة السامية والأرقى، وهم أنفسهم الذين اعتبروا ذواتهم أخيارًا وحكموا على أفعالهم بأنها خيرة. فأسسوا بذلك تقدير هذه الأفعال وأعطوا لأنفسهم حق خلق القيم وتحديدها، انطلاقا من هذا الشعور بامتيازهم عن الآخرين. هذا الشعور بالتفوق والاختلاف – كما يؤكد نيتشه – هو أصل التميز بين الخير والشر» وبنحو من الانحراف انقلبت القيم أي بضرب من الحقد طويل الأمد لدى القطيع/ اليهود أصحاب الذاكرة القويّة.

ثم ما لبثت عدوى القطيع أن انتقلت إلى خندق السادة في العصر الحديث فعم البلاء. فلا غرابة أن تنتشر الإرادة الزهدية والروح العدمية واحتقار الجسد ووثنية العقل والعلم والمجرّد والسماء على حساب الحياة والجسد والمتعة والحقيقة الحقيقيّة والأرض. غير أنه لا سبيل إلى الخلاص من ذلك إلا بالأنبياء الجدد أو الإنسان الأرقى؛ الذي يعطينا زارادشت مظهرا عنه. وهو كائن تنقلب عنده كل المعايير المألوفة ويصير لديه الصراع مبدأ والقوة منطلقا والحياة غاية وتجاوز الذات دائمًا رهانا والوهم أهم من الحقيقة واللغة مجرّد اعتقاد والفن سبيلا إلى معانقة حقيقة الوجود. إنه الإنسان ما بعد الأخير الذي بشر به نيتشه وهو ذاك الذي يضع القيم لنفسه بنفسه، ولكن حينها هل مازال في حاجة إلى القيم أصلا؟ أو هل يبقى للقيم معنى أصلا في وجوده؟

وبالعودة إلى القراءة الهيدغيرية لنيتشه يسلّم الأستاذ عطية مع هيدجر أن نيتشه فعلا كان آخر الميتافيزيقين الكبار والذين حاولوا ليس تقصُّد الوجود ذاته وإنما تقصدوا مبدأ الوجود فتم إهمال الوجود في

ذاته أو قراءة الوجود على ضوء الموجود كما في عبارة هيجدر. لكن هل أن ما يجعل نيتشه آخر الميتافزيقيين رغم كل ضراوة نقده للميتافيزيقا هو في كونه حاول استبدال «تيمة» Thème الوجود بـ« تيمة» القيم؟ أم أنه صار ميتافيزيقيا حينما لم يستطع أن يتخلّص من المبدأ الأكثر جوهرية في الميتافيزيقا وهو قراءة الوجود والحياة على ضوء مبدأ متعال عنها وهو «مبدأ إرادة القوة» الذي يعادل المثل عند أفلاطون في قدرته التأسيسية للحقيقة؟

في جميع الأحوال قدّم الصديق أحمد عبد الحليم عطيّة الاهتمام اللاّزم الذي ينبغي أن يحظى به فيلسوف من أبرز مؤسسي الأكسيولوجيا الحديثة أو علم القيم إلى جانب مفكري المدرسة الألمانية وخاصة الكانطيين والكانطيين الجدد.

إن الاهتمام الذي أبداه الفلاسفة الألمان بالقيمة منذ كانط ولوطزه مرورا بالكانطين وهيغل وصولا إلى نيتشه جعل منهم آباء الاتجاهات الحديثة والمعاصرة في مسألة القيم. فهل يمكن البحث في ما أنجزه الفلاسفة المعاصرين عن نظرية عامة في القيمة؟

للإجابة على مثل هذا السؤال ينبغي شدّ الرحال إلى كتاب مميز وذو عنوان إغرائي جدّا للأستاذ عبد الحليم عطيّة وهو «القيم في الفكر الغربي المعاصر». بمثل ما في العنوان من وعود بالموسوعية والشموليّة توحي بها عبارة «الغرب» فإننا نجد المؤلف يعتمد خيارا منهجيا يمسك بالعصا من الوسط. فلا هو يخدعنا بموسوعية العنوان ولا هو يشفي كامل غليلنا. في مثل هذا الانعطاء والتمنع انطبع في ذهني الحكم الأخير حول هذا النص.

احتوى الكتاب على أبواب ضمّت فصولا مختلفة فالباب الأول بعنوان: النظرية العامّة للقيمة، في الواقعيّة الجديدة عند بيري، وفصوله ثلاث عنوان الفصل الأول هو: النظرية العامّة في القيمة. أما الفصل الثاني فبعنوان: محاولة تعريف القيمة بالاهتمام. ثم الفصل الثالث عنوانه نظرية القيمة المقارنة.

أما الباب الثاني فيحمل عنوان: ميتافيزيقا القيم عند دي ويت باركر ويتضمّن فصلان، فصل أول بعنوان: القيم في المثالية التجريبيّة وفصل ثان بعنوان القيم والجمال عند باركر.

وإذا ما تجاوزنا مسألة عدم وجود فهرس بمواد هذا الكتاب في بدايته أو في نهايته وإذا ما تجاوزنا تسمية الباب الثاني بالباب الثالث دون أن يكون هناك باب ثالث، بقي لنا أن نتساءل عن المحتوى.

تبدو الدراسة للقارئ الغير المختص في فلسفة القيم - مثلما هو شأني - تتعلق بمقاربتين لفيلسوفين

معاصرين بالاعتماد على آثرهم الرئيسيّة مثل: «النظريّة العامّة للقيمة» الصادر في 1926 General value of Theory وكتاب «حقول القيمة» Reamls Value of للأول ر.ب. بيرى. و«القيم الانسانية»Value Human و«الذات والطبيعة» Nature and Self للثاني دويت باركر.

على أن هذه الدراسات كانت قد تجدّدت بجهاز من الكتابات النقدية والتاريخية الموازية والتي ساعدت على الكشف عن مضامين أطروحات الفيلسوفين وعن المصادر التي ألهمتها وخاصة مصادر «الفلسفة القارّية» أي الأوربية عموما سواء كانت ألمانيّة أو انكليزية أو فرنسيّة.

تبدو فائدة هذه الدراسات في كونها تستدعي إلى الثقافة العربية بعض من المفكرين المعاصرين الذين هم في الآن نفسه من أكثر المؤثرين في مجالهم والأقل شهرة في المكتبة العربية. وهكذا فاهتمام الأستاذ عطية بكل من بيري وباركر هو في الواقع له ما يبرّره مثلما أن فضل عمله الرئيسي هو في كونه توسل من هذين الفيلسوفين طريقا ليفتح أقواسا متعدّدة على فلسفة القيم عند كثير من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين. هذا الأمر لايتعلّق فقط بنظريتها في الأخلاق بل وفي الجمال كذلك. إن اعتماد الحديث عن فيلسوفين مطية للإحاطة بالمناخ الثقافي العام الذي حركهما ويتحركان ضمنه هو في الحقيقة ما برر للأستاذ عطية أن يعنون كتابه على هذا النحو: القيم في الفكر الغربي المعاصر.

أما كتابه الثاني فهو بعنوان الميتافيزيقا و القيمة ونصوص أخرى» وهو عبارة عن مجموعة من المقالات المترجمة للفيلسوف الأمريكي المعاصر أيربان Urban .M .W (1873- 1952). وقد ضم فهرسه المقالات التالية: نظرية القيمة، الأكسيولوجيا، ما وظيفة نظريّة عامة في القيمة، التقدير والوصف وسيكولوجيا القيم، الميتافيزيقا والقيمة. وفضلا عن هذه النصوص ضم الكتاب تصديرا وتمهيدا لدراسة القيم عند ايربان بعنوان «القيم في فلسفة أيربان».

والحقيقة أن أهمية فكر أيربان في موضوعة القيم في العصر الراهن جعل منه أبرز المفكرين الذين يعتبرون عمدة هذا المجال الفلسفي في أيامهم. وهو أيضا ما برر للأستاذ عطية البحث في حياة الفيلسوف ومصادر تكوينه وعناصر إلهامه الفلسفي حتى يستطيع فهم أفكاره. خاصة فيما يتعلّق بمشروعه الطموح والمركزي وهو: النظرية العامة في القيمة. وانطلاقا من هذه الدراسة برر الأستاذ عطية مشروعه في تقديم أيربان إلى المكتبة العربية. رغم أنه علينا أن نشير بأن بعض الأساليب اللغوية في الكتاب بحاجة إلى مراجعة. وهو أمر لا يعكر صفو النّص في شيء.

الخاتمة

ليس الاهتمام بالقيم وليد عصرنا، بل يضرب بعمقه في التقاليد الاغريقية. غير أن عصرنا يشهد يقظة تمثل في استعادة السؤال عن القيمة كأولوية فلسفية. وهو ما تشهد به عديد الإحداثيات الفلسفية المعاصرة ليس أقلها المؤتمر الدولي التاسع للفلسفة والذي يعدّ شهادة ذات دلالة في هذا الموضوع.

كما المحاكمات الدولية منذ محاكمة تروتسكي التي شارك في التحقيق فيها الفيلسوف جون ديوي سنة 1937 باعتباره فيلسوف قيمة وحتى محاكمة وزيرة الصحّة الفرنسية إبان التسعينات في قضيّة الدم الملوث الشهيرة والتي استدعت وقوف الفيلسوف بول ريكور للشهادة والاستنارة برأيه باعتباره فيلسوف قيمة... وإلى الآن: الاستنساخ والموت الرحيم والخلية الجذعية.... ومفارقات وجودنا لا تكف عن إعلان ذاتها في صيغ أخلاقية شديدة التعقيد.

ويأتي اهتمام الأستاذ احمد عبد الحليم عطية بهذا الحقل الفلسفي لبيان حيوية الساحة العربية فكريا وتفاعلها مع الوضع الثقافي في العالم اليوم. وإذا كانت القيم موضوعا مطروحا في زماننا فإن أغلب المفكرين ومنهم الأستاذ عطية يرون فيها فضلا عن مشكلة الحاضر، مستقبل البحث الفلسفي كذلك. وهو ما يعني أن باحث القيم ليس معاصرا فحسب وإنما هو سابق لزمانه في الآن نفسه.

أخيرا لقد حاولنا جهدنا أن نكون أمناء في الكتابة حول مجهود هذا المفكر العربي فإن بالغنا في إطرائه فهذا ليس عيبنا بل عيبه، وإن بخسنا قدره فهذا ليس عيبه بل عيبنا، في انتظارا نقد ينصفه أفضل منّا.

مراجع البحث :

1. الميتافيزيقا والقيمة، ونصوص أخرى. دراسة وترجمة وتعليق الأستاذ الدكتور أحمد عبد الحليم عطيّة، دار الثقافة العربية ، القاهرة .2007.

2. القيم في الفكر الغربي المعاصر ، تأليف الدكتور أحمد عبد الحليم عطيّة، دار الثقافة العربيّة 2008

3. مقال نيتشه مجاوزة الميتافيزيقا وجينالوجيا القيم، للأستاذ أحمد عبد الحليم عطيّة، دراسة منشورة فى كتاب ما بعد الحداثة والتفكيك وكتاب الفكر الاخلاقى الجديد، للأستاذ عطيّة.

4. فلسفة القيم لجان بول رازفبر، ترجمة عادل العوا، سلسلة زدنى علما، عويدات بيروت2001

5. الفكر الأخلاقي المعاصر، جاكلين روس ، ترجمة عادل العوا،سلسلة زدنى علما، نشر عويدات بيروت 2001

6- P . RICOEUR, Histoire et vérité, édition Seuil

7- M , MERLEAU PONTY, Eloge de la philosophie, Gallimard, 1967

(1) راجع مثلا مدخل كتاب جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، نشر عويدات ن بيروت 2001، ص9 حيث تقول المؤلفة» كل شيء اليوم يبدو أنه يعلن العودة إلى الفلسفة الأخلاقية النظرية... أخلاق نظرية حياتيّة، أخلاق نظرية تجارية،إرادة إضفاء الصبغة الأخلاقية النظرية على الشؤون العامة، أو الشؤون السياسيّة ، الأخلاق النظرية والمال.. كل شئ يجري كما لو أن السنوات الراهنة كانت سنى تجدد اخلاقي نظري، ...أجل إن الأخلاق تحتل المنزلة الأولى وأن الطلب الأخلاقي يبدو أنه ينمو نموا لا محدودا.فكل يوم نجد أن قطاع من قطاعات الحياة ينفتح امام مسألة الواجب».

(2) P . RICOEUR, Histoire et vérité, édition Seuil

ترجمة هيئة تأليف كتاب الفلسفة للثالثة آداب، نشر المركز القومي البيداغوجي تحت الرمز 210321 - وزارة التربية، 2001، النص ص 46 بعنوان « القلق الفاعل»

(3) M , MERLEAU PONTY, Eloge de la philosophie, Gallimard, 1967, P 53

والكتاب مترجم تحت عنوان تقريظ الفلسفة لموريس مارلوبونتي ترجمة الأستاذ محمّد محجوب

(4) راجع على سبيل الاستنارة تعريف القيمة الوارد في كتاب فلسفة القيم لجان بول رازفبر، ترجمة عادل العوا، سلسلة زدني علما، عويدات بيروت2001 ، ص 34 وما بعدها.

(5) جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر ، القسم الأول.

(6) راجع جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 24 وما بعدها.

الباب الثالث

فى تاريخ الفلسفة



جالينوس في الفكر القديم والمعاصر

أحمد عثمان

تمتعت بالإطلاع على كتاب «جالينوس» للدكتور أحمد عبدالحليم عطية، ويطيب لي أن أهنئه بهذا الإنجاز. ذلك أن هذا الكتاب ومؤلفه قد تجشما عبء الولوج إلى مجال مهم في الدراسات المقارنة. فمن المعروف أن جالينوس إغريقي تنقل من برجامون إلى الإسكندرية وروما وغيرها من مراكز الحضارة الإغريقية الرومانية. إنه إذن نتاج فريد من نوعه لحضارة البحر المتوسط آنذاك.

ويمكن القول إن جالينوس ابن الإسكندرية ومكتبة الإسكندرية والموسيون أو معبد ربات الفنون الملحق بها أو بالأحرى الملحقة هي به لأنه كان بمثابة جامعة بحثية شاملة، وأنشئت المكتبة لتوفير المراجع اللازمة للبحث في كل الفنون والآداب. وعبّ جالينوس من تراث هذه المدرسة ما عبّ علمًا وأدبًا وفلسفة. ولذا كان ذا ثقافة موسوعية وعالمية؛ لأن تراث الإسكندرية يجمع بين حضارة مصر القديمة وحضارات الشرق كله من جهة، وحضارة الإغريق والرومان من جهة أخرى وليس من المبالغة في شيء القول إن المصادر التراثية لجالينوس تغطي هذه المناطق الشاسعة حول حوض البحر المتوسط.

ولأن جالينوس عاش في فترة متأخرة بالنسبة إلى الحضارة الإغريقية، فبينه وبين القرن الخامس الذهبي قبل الميلاد نحو سبعة قرون. وبينه وبين الأطباء والعلماء والفلاسفة القدامى مسافة زمنية طويلة. نقول ذلك ونحن نضع في الاعتبار هيبوكراتيس أو أبقراط مؤسس الطب اليوناني وكذا كلا من سقراط وأفلاطون وأرسطو الثلاثي الفلسفي الخالد. بل ونضع في الاعتبار كذلك المدرسة الرواقية والأبيقورية وجميع المدارس الفلسفية الهيلينستية. فكل ذلك يمثل الخلفية التراثية الإغريقية. أو بالأحرى المصادر التي نهل منها جالينوس.

وبناء على ما تقدم فإن كتابات جالينوس تعد إلى حد ما بمثابة الرحيق الذي اعتصره هذه الفيلسوف العالم من قراءاته الواسعة في التراث الإغريقي الأسبق. ومن هنا يبرز جانب مهم في كتابات جالينوس ألا وهو أنه يلقي ضوءًا ساطعًا على الفكر الإغريقي برمته منذ بداياته إلى القرن الثاني الميلادي.

هذا ويعرف جالينوس في أوروبا بأنه «جالينوس العربي» Arabus Galenus ذلك أن جالينوس كان معروفًا ومتداولًا في دنيا العرب قبل أن يعرفه الأوروبيون بعدة قرون. لقد ترجموه عدة ترجمات وشرحوه وفسروه ونقدوه وحفظوا نصوصه من الاندثار. وسيد المترجمين العرب جميعا حنين بن اسحق الذي عرف

لجالينوس 129 عملًا ترجم منها حوالي المائة.

ولكي نعرف مدى الدقة التي ترجم بها حنين بن اسحق أعمال جالينوس لنقرأ ماذا قال في مقدمة ترجمته للعمل الذي يحمل عنوان «في الفرق» Desectis إذ يقول: «كان وضع جالينوس لهذه المقالة في الفرق وهو شاب من أبناء ثلاثين سنة أو أكثر قليلًا عند أول دخوله رومية. وقد كان ترجمه قبلي إلى السرياني: رجل يقال له ابن سهدا من أهل الكرخ، وكان ضعيفًا في الترجمة. ثم إني ترجمته وأنا حدث من أبناء عشرين سنة أو أكثر قليلًا لمتطبب من أهل «جندى سابور» يقال له «شيريشوع بن قطرب»، من نسخة يونانية كثيرة الأسقاط، ثم سألني بعد ذلك وأنا من أبناء أربعين سنة أو نحوها «حبيش» تلميذي إصلاحه بعد أن كانت قد اجتمعت له عندي عدة نسخ يونانية، فقابلت تلك بعضها ببعض حتى صححت منها نسخة واحدة ثم قابلت بتلك النسخة السرياني وصححته، وكذلك من عادتي أن أفعل في جميع ما أترجمه. ثم ترجمته من بعد سنوات إلى العربية «لأبي جعفر محمد بن موسى».

وحتى الآن هناك ترجمات عربية هي نقل لنصوص إغريقية من تأليف جالينوس، ضاعت الأصول الإغريقية وبقيت الترجمات العربية. وهناك نصوص لجالينوس مهلهلة في أصلها الإغريقي فجاءت الترجمة العربية لتصلح ما أفسده الدهر. ناهيك عن الشروح والنقول التي لا حصر لها. فكيف لا يكون جالينوس عربيًا؟

وهذه النقطة بالغة الأهمية لأن معنى ذلك أن دراسة الترجمات العربية أصبحت ضرورة لا غنى عنها ليس فقط للمهتمين بالحضارة العربية الإسلامية ومنجزاتها، وإنما أيضًا وبصفة رئيسة لدارسي التراث الإغريقي نفسه. وأبسط مثل على ذلك وأوقعه في آن هو أن محققي النصوص الإغريقية بحاجة ماسة الآن للرجوع على الترجمات العربية. وقد أدرك الأوروبيون ذلك منذ وقت مبكر وحاولوا استدراك الأمر بعقد صلة تعاون وثيقة بين المستشرقين ودارسي التراث الإغريقي الروماني أى الكلاسيكيين ولكن ريتشارد فالتسر R. Walzer في كتابه المهم «من اليونانية إلى العربية» Arbaic Into Greek يقول إن النتيجة لم تكن مشجعة. وهو يرى أن البحث في هذا المجال يتطلب ما يسميه المنهج ذا المهارة المزدوجة ambi-dexterous approach ويعني أن يكون الباحث ضليعا في اللغة العربية وتراثها من جهة، وفي اللغة الإغريقية واللاتينية من جهة أخرى.

وإذا كان لنا أن نضيف إلى ما قاله فالتسر فإننا نعتقد أن الباحث في جالينوس عليه أن يلم ليس فقط

بتلك اللغات سالفة الذكر بل أيضا بالعقلية الفلسفية الناقدة وبقدر كبير من المعرفة الطبية. ولذلك فنحن نشجع الدارسين في جالينوس سواء أكانوا من قسم الدراسات اليونانية واللاتينية أم من قسم اللغة العربية أو قسم الفلسفة, ويا حبذا لو وجدنا طبيبًا عربيًا متفلسفًا يعرف اللغات القديمة وينغمس في دراسة حول جالينوس.

فلا غرو أن كتاب «جالينوس في الفكر القديم والمعاصر» يعتمد بالدرجة الأولى على المصادر العربية القديمة في تقديم صورة شبه مكتملة عن جالينوس الطبيب الفيلسوف والمنطقي والمفكر الأخلاقي. هذه المصادر العربية هي التي صنعت هذه الصورة التي كان يجهلها الغرب أو على أقل تقدير لم يعرف سوى أجزاء يسيرة منها. ولعل هذا الكتاب يلفت النظر مرة أخرى إلى أهمية دراسة المنجز العربي الإسلامي في مجال الترجمة والتعليق والشرح والرد على النصوص الإغريقية ابتداء من أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية الجديدة إلى جالينوس وغيره من العلماء والأطباء والفلكيين والرياضيين... إلخ.

نقول ذلك ونحن ندرك مدى الصعوبات التي واجهها الدكتور أحمد عبدالحليم عطية وهو يصارع من أجل إتمام هذا الكتاب وفقه الله في دراساته، وإلى المزيد من العمل والمثابرة.

"السعادة والاسعاد" أو الأخلاق والسياسة في فكر العامري

نور الدين السافي

أقدَم الدكتور الباحث في الفلسفة الحديثة والمعاصرة «أحمد عبد الحليم عطيّة» على تحقيق كتاب في غاية من الأهميّة في تاريخ الفلسفة عموما وفي تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية خصوصا؛ ألا وهو كتاب « السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية » لأبي الحسن محمد بن يوسف العامري المتوفي سنة 381هـ، وفي اكتشافي لهذا التحقيق طرحتُ على نفسي سؤالا اعتبرته مهما؛ لأنه سؤال يطرحه كلّ مختصّ. كيف يمكن لباحث متخصّص في الفلسفة الحديثة والمعاصرة عموما وفي الفلسفة الغربية خصوصا أن يعتني بتحقيق كتاب من تاريخ الفلسفة الإسلامية؟ وتكمن أهميّة هذا السؤال ليس في ذاته وإنما في التقاليد الأكاديمية التي تقرّ الاختصاص وتؤمن به وتضع حدودا فاصلة له.

غير أن الإطلاع على المقدّمة التي فتح بها عطية تحقيقه والتي جعل لها عنوانا مثيرا وهو «الفكر السياسي والأخلاقي عند العامري: دراسة تمهيدية» جعلني أَلج وبسهولة غير متوقّعة عالم فكر الباحث؛ الذي طرح السؤال نفسه؛ ليفيدنا بموقف طرحه بأسلوب استفهامي مثير للفكر وباعث على التفكير، ألا وهو «هل يمكن أن نعيد قراءة النصوص الفلسفية العربيّة الإسلاميّة الوسيطة قراءة معاصرة مستفيدين من إنجازات الفكر المعاصر في أحدث تطوراته المتعلّقة بمناهج القراءة والتفسير والتعامل مع النصوص؟[1] وكما هو جليّ من خلال هذا السؤال أن الباحث العربي المتمكّن من دقائق الفكر الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر أوجد لنفسه مهمّة فلسفية معاصرة تمسّ «طبيعة الفلسفة، وهل هي إنسانية عامة واحدة لا تتغير بتغيّر العصور والبلدان أم أنها فلسفات متعدّدة مختلفة ذات طبيعة إقليمية وتاريخية وقومية ودينية لكل منها مشاكلها الخاصّة النوعيّة؟»[2]

ومن ثمّ فهو يقرّ أن عمل الباحث في الفلسفة لا يكتفي بنقل تخصّصه للمتعلّمين وإنما يقرّ بأن عمله الأول والأهمّ هو التفلسف الحقيقي؛ الذي يقحمنا واقعنا الحيّ والمعيش وثقافتنا الخاصّة وتاريخنا الأصيل. ولكن ليس للتعرّف على أصوله وأصالته فحسب، وإنما النظر في قضايا الفلسفة عموما والفلسفة الإسلامية خصوصا باعتبارها تمسّ قضايا ومشكلات حياتنا الفكرية المعاصرة[3].

هذه المعاني تجعلنا ضرورة أمام مشروع فلسفي حقيقي يهدف إلى جعل الفلسفة العربية الإسلامية فلسفة فاعلة في عصرنا الحالي ومشاركة بقضاياها وإجاباتها عن المسائل الفلسفية الكبرى المعاصرة، ولذلك

لم يقتصر الباحث على كتابة مقدّمة للتحقيق بل أعطى للمقدّمة عنوانا، وهذا العنوان هو التعبير الدقيق على أخطر القضايا الفلسفية اليوم أي الصلة الممكنة بين الأخلاق والسياسة. هذه الصلة التي قطعت في تاريخها مسافات فكرية متعددة بين وصل وقطع من جهة، وما يعرفه الواقع الفكري والسياسي المعاصر من أزمات كبرى قد يكون التفكير فيها من جهة إشكالية العلاقة بين الأخلاق والسياسة دفعا مهما للمفكرين اليوم للنظر في قضايانا المعاصرة من زوايا أخرى. غير أن الزوايا التي وضعها الفكر الغربي المعاصر مجتمعا بذلك غاية قصوى يؤمن بها المفكر العربي اليوم وهو أن يجعل من الفكر العربي والإسلامي فكرا حيا مساهما مساهمة حقيقية في الفكر المعاصر والواقع المعيش بكل تفصيلاته وإحراجاته. وهو ما أقدم عليه عطية في تحقيقه لكتاب العامري وما أراده من خلال كتابه للمقدمة التي احتلت قرابة الثمانين صفحة.

قسّم الدكتور عطية دراسته إلى مسائل وعناصر متعدّدة عن شخصيّة العامري مصادرها وملامحها. اعتنى أولا بمصادر شخصية العامري فاهتمّ بالمصادر الحديثة والمصادر القديمة. واعتنى ثانيا بحقيقة العامري والصور المختلفة عنه، فاهتمّ بالصورة الأرسطية والصورة الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة والصورة الفارسية والصورة العربية الإسلامية.

أما الفصل الثاني فخصّصه للحديث عن مؤلفات العامري موضوعها ونشراتها. وفي هذا الفصل خصّص فقرة للحديث عن مؤلفاته المفقودة والموجودة للتأكّد من القائمة الكاملة لمؤلفاته.واعتنى أولا بمؤلفات العامري المنشورة والمحققة وقد صنّفها إلى مؤلفات منطقية وكلامية وطبيعية ومؤلفات في الأخلاق والسياسة. واعتنى ثانيا بالكتابات المفقودة وأحصاها بالعودة إلى مصادره المعلومة وإلى ما ذهب إليه عديد المحققين والمختصين الذين اعتنوا بالعامري وفلسفته.

أما الفصل الثالث فجعل له عنوان السعادة والإسعاد... دراسة تحليلية. وكما هو واضح من العنوان أن الباحث سخّر هذا الفصل لتناول كتاب السعادة والإسعاد أي الكتاب موضوع الدراسة والتحقيق، وللكشف عن محتوى هذا الكتاب اعتنى أولا بعرض تفصيلي للكتاب وقد بذل جهدا كبيرا للتعريف بمحتوى الكتاب ومختلف المسائل التي طرحها والأفكار التي بيّنها والمواقف التي ناقشها. وعلى الرغم من صعوبة هذه المهمة التي كلّفت نفسها بالإحاطة الإجمالية بالكتاب فإن عطية تمكّن وإلى حدّ بعيد من تقديم صور مختلفة عن مفصّلة عن مختلف أبعاد الكتاب. وأعني بصورة مفصّلة قدرة الباحث على الوصف والعرض دون المناقشة والمعارضة وإبداء الرأي. ونلاحظ أنه كرّر استعمال الأفعال في صيغة المضارع لتقديم

الأفكار كما رآها مبثوثة في الكتاب وأهم هذه الأفعال نذكر استعماله لفعل يحدّثنا ويعرض ويوضّح ويفيض ويتناول ويبيّن ويخبرنا ويتحدّث ويستفيض وينتقل ويخصّص... وكما هو جليّ فإن هذه الأفعال تترجم الفعل الإنساني الوصفي الذي أنجزه الباحث وحدّد نشاطه في هذه المرحلة من البحث.

كما اعتنى ثانيا بموضوعات السعادة وقضاياها، وفي هذا العنصر اعتنى بالقضايا وتابعها لا في كيفية تنظيمها في الكتاب مثلما فعل أولا، وإنما اعتنى بها فكريا وصاغها بصورة منظمة تكشف عن الخيط الناظم الذي يربط القضايا بعضها ببعض.

أما الفصل الرابع وضع له العنوان التالي: منهج التحقيق ووصف المخطوط. وفيه ذكر نبذة عن حياة الفيلسوف وأفاض الحديث في مسألة المخطوط ومختلف نسخه والاختلافات الموجودة بينها منتهيا إلى ضبط منهجه الخاص في تحقيق هذا الكتاب وقد ضمّ منهجه هذا نقاطا مهمة تعتبر منهاج عمل المحقق ومنهج التحقيق.

النظر في هذه الفصول يكشف لنا المحتوى العلمي الذي أخرجه الباحث والمنهج العلمي الذي توخاه. وفي الحالتين نجد العمل يطغى عليه منهج الوصف والعرض. وكما يدلّ عليه هذان الاسمان فإن عرض فلسفة الفيلسوف وعرض محتوى فلسفته عموما وكتابه هذا خصوصا يقدّم خدمة أولى لكونه يسمح بتقديم ما يجب معرفته أولا، غير أن الاكتفاء بهذه المرحلة لا يشفي غليل الباحث ويجد نفسه مدفوعا لإنجاز قراءته الخاصّة للكتاب واقتراح تأويل له لأن المنهجين التاريخي والوصفي لا يمثلان إلا الخطوات الأولى الضرورية في سلم بناء المعارف وإنجاز فعل التفلسف. وبالتالي يبقى خطوات عملاقة وكبرى للتفلسف مع قضايا الكتاب وتصوراته ومصطلحاته ومعانيه.

المنهج التاريخي :

نجد صدى هذا المنهج في الكيفية التي توخاها عطية سواء للتعريف بشخص الفيلسوف أو للتعريف بفلسفته. وهي مهمة أولى وضرورية لتقديم الفيلسوف وهو ما قصده الباحث حين صرّح بأنه يحاول رسم صورة العامري من خلال الإشارة إلى مصادر ثقافته والعناصر المختلفة التي ساهمت في تكوينه العلمي وأساتذته ومعاصريه...[4] كما يصرّح بضرورة عرض الكتاب للتعرّف على موضوعه ومنهجه وخصائصه. ويبيّن من هذا التصريح أن هدف الدراسة أن تكون مقدمة لذلك[5].

ولذلك فقد حصر نفسه داخل إطار تاريخي. وهو اختيار واع أراده الباحث لتقديم هذا الكتاب محقّقا،

وبذلك لا يمكن أن نفرض عليه أيّ منهج آخر نريده؛ لأننا بذلك نختار له ونفكر عوضا عنه. وهو ما لا يمكن أن يكون في عمل علمي ما أو إبداعي. ومع ذلك يمكن لنا أن نواصل البحث من النقطة التي توقف عندها ومن النتائج التي وصل إليها خاصّة إذا ما جعلنا من عملية التأويل عملية فاعلة حقيقة للكشف عن وجود تفلسف الفيلسوف وليس عن مكوّناتها وعناصرها.

نقد المنهج التاريخي:

لئن نجح المنهج التاريخي كما ينجح عادة في تقديم إضاءات كبرى عن الفيلسوف وعن فلسفته فإنه يبقى محدودا إذا رمنا أهدافا أخرى وغايات مغايرة، بل ربما تأتينا المناهج الجديدة بأفكار تجعلنا نغيّر تصوّراتنا ومواقفنا من الفيلسوف.

لقد اعتاد باحثوا الفلسفة الإسلامية على النظر في مكوّناتها وعناصرها وقضاياها ومناهجها من خلال العودة إلى ماضيها وخاصّة إرجاعها إلى ما يسمونه عادة بالعناصر اليونانية وربما الفارسية في هذه الفلسفة. فتظهر هذه الفلسفة تركيبا جديدا لأفكار قديمة وهو ما دفع بالعديد من مؤرخي الفلسفة إلى إخراج الفلسفة الإسلامية من دائرة الفلسفة والاكتفاء بالنظر إليها من خلال صلتها باليونان ولعل هذا المنحى هو الذي منع الكثيرين من اكتشاف طرافة هذه الفلسفة وخصوصياتها واستقلالها في وضع مواضيعها ومناهجها ونتائجها وبالتالي فإن تخصيص الباحث صفحات في القسم الأول من دراسته طوال لعرض الصور التي رآها الباحثون وهو دليل يؤكد أن الباحثين في فلسفة المسلمين عموما وفلسفة العامري الآن مؤرخون وليسوا فلاسفة، وهنا تبرز قيمة عمل المحقق الدكتور أحمد عبد الحليم، لأن تدخله سيكون تدخل الفيلسوف. وهذا لم يمنعه من الاستئناس بالمؤرخين في ضبط ملامح شخصية العامري وحياته ومؤلفاته وعصره وغيرها من المسائل المهمة لرسم الإطار الذي تحرّك فيه الفيلسوف وتفلسف. فالكشف عن بعض العناصر المكوّنة للفكرة غير كاف لفهمها. فالفكرة وإن كانت لها أصول خارجها وقائمة عند غيرها مثل اليونانيين والفرس وغيرهم فإن التعرّف عليهم قد يحجب عنا معرفة الفكرة ذاتها ونكون في هذا السياق كمثل من يقف أمام صرح جديد وإذ به يوجّه ذهنه للكشف عن بعض عناصره ومكوناته فيقول لنا:في هذا الصرح حجارة من جبال روما وخشب من غابات أوروبا وأشكال هندسية من وضع إقليدس وفيثاغورس وحسابات من وضع طاليس والخوارزمي وصور مستوحاة من كنائس بيزنطة...

إن هذا المنهج في النظر لا يسمح مطلقا بإدراك حقيقة ما تمّ إبداعه وطرافته وخصائصه رغم معرفتنا

ببعض عناصره ؛ لأن الأهم في كل هذا هو كيفية اشتغال الفكرة في ذهن صاحبها وكيف أنشأها وتصورها على نحو آخر لم يكن له مثيل. فالفيلسوف يحمل ثقافته الفلسفية من مصادر شتى ذاتية وخارجية عربية وإسلامية ويونانية فارسية ورومانية وغيرها من داخل الفلسفة ومن خارجها لأن الفلسفة مثلما تتغذى من داخلها فهي تتغذى أيضا من خارجها ومن ثم فإن العلوم الإسلامية من تفسير وحديث وفقه وكلام وفلسفة وتصوّف تساهم على نحو مباشر في تكوين عقل الفيلسوف وإنشاء فلسفته..

ولهذا السبب نجد الدكتور عطية يؤكد أن العامري تجاوز اليونان رغم أنه كان ينقل عنهم يقول:» إلا أن العامري كما كتب رضوان السيد رغم نقله عن الفكر اليوناني والفارسي لا يطبق مقولاتها ولا يتبنى آراءهما وذلك حين يعرض للعامري في دراسته.... كشف العامري مدى التناقض هذا الفكر والفكر الإيراني القديم مع التجربة الإسلامية «[6] والمشكلة الآن أن هذه الإشارات المهمة بقيت بحاجة إلى بيان وتحليل، إذ لا يكفي أن نقول إن العامري يسعى إلى التعبير عن روح إسلامية وعدم الاقتصار عن الفكر اليوناني أو الفارسي. وهو ما يؤكد ما أراده الدكتور عطية في الفقرة التي خصصها للحديث عن الصورة العربية الإسلامية. ذلك أن تكوين العامري الإسلامي أسبق بالضرورة من تكوينه الآخر وأن الكتاب يزخر بالمرجعيات الإسلامية الدينية منها والكلامية والفلسفية. وعلى الرغم من أن التأكيد على أصالة العامري الفلسفية ونسبتها إلى الفضاء الإسلامي والثقافة الإسلامية فإن تكليف النفس للخوض في هذه العناصر هل هي كلامية أم صوفية أم فقهية يدخلنا هو الآخر في المضيق نفسه الذي أثبتّه آنفا. فالبحث في مثل هذه الأشياء لا يزيد الباحث شيئا غير مزيد من الحجب التي تحول دون إدراك طرافة الفكرة. فمعرفة مصادر الأفكار رغم قيمتها التاريخية لا تسمح بالضرورة بالتعرّف على حقيقتها ووجه الإبداع فيها.

إذا تأكد لي هذا ماذا يمكن أن نفهم من كتاب السعادة والإسعاد للعامري؟ وكيف يمكن أن نضيف خطوة إلى الخطوات التي أنجزها الدكتور عطية لتعميق الفكرة بعد التعرّف عليها؟

مشروع العامري الأخلاقي والسياسي:

يوضح الدكتور عطية على أن العامري يؤكد على فكرة السعادة بما هي هدف للإنسان. «وقد أوضح الله طريق الوصول إلى الهدف»[7] وهو المعنى نفسه الذي خطّه العامري حين جعل من كتابه مشروعا لبيان ما شرعه الله لعباده الفائزين إلى السعادة والإسعاد. لأن الله كما يقول العامري أودع الناس الفطنة وسخر لهم فهم البيان والإشارة وسبيل العبادة والإبانة ليعرفوا ما ينفعهم في الوصول إلى الطوبى والسعادة...»[8]

نفهم من هذا أن العامري لم يكلّف نفسه البحث عن إمكان وجود السعادة وإنما يسلّم بوجودها ويربطها بالإرادة الإلهية التي توجه حياة البشر. فالسعادة مسلّمة ولا يشك فيها ولذلك سيتوجه نحو قضايا أخرى يراها أهم وهي البحث عن طبيعتها وصورها وأنواعها وعن كيفية حصولها ولذلك بدأ بتقسيمها إلى إنسية وعقلية مؤكدا على أهمية الفصل بينها. ورغم أهمية السعادة الإنسية لاتصالها ببعض أبعاد الإنسان المهمة فإن السعادة العقلية أهم لكونها تتصل بالصورة التي يكون بها الإنسان إنسانا ؛ ولأن السعادة « في الجملة هي استكمال الإنسان صورته بحسب ما هو إنسان في الأفعال الإرادية وكماله بحسب ما هو ملك وعقل في النظر وكل واحد من الكمالين تام عند كل واحد من الموضوعين فإن قيس إحداهما إلى الآخر كان الكمال الإنسي ناقصا»[9] وعلى عادة العامري في كتابته يعرض أقوال أفلاطون وأرسطو وغيرهما ليقول قوله بعدهم. خاصة لما يبدأ بقوله وأقول. وفي هذا الباب يذكر العامري:» وأقول: إنه قد يجوز أن يكون سعيدا من لم يكن جريئا على الأعداء عند المحاربة ولن يجوز أن يكون سعيدا من لم يكن جريئا على الأصدقاء وعلى النفس. وأما الحكمة فحكمتان: حكمة للنفس الناطقة التي لها علم الأعمال وهذه الحكمة هي التعقل والحكمة الأخرى التي للنفس الناطقة النظرية. ولن يجوز أن يكون سعيدا السعادة الأدنى من لم يكن حكيما بالحكمة الأعلى»[10]

وقد أكد الدكتور عطية على متابعة العامري لأرسطو واستعماله لشروح فرفوريوس، كما استعمل العامري أقوال أفلاطون، ومن البيّن أن العامري يكتفي بعرض الأقوال والمواقف ويأخذها في المكان الذي يريده ولتوضيح الرأي الذي يريد دون أن يلتزم بموقف فلسفي واحد أو توجه واحد. وهو تعامل ليس خاصا بالعامري فحسب فلقد عودنا فلاسفة الإسلام على الأسلوب نفسه في التحرك بحرية بين الفلاسفة وخاصة أفلاطون وأرسطو دون اعتبار الفروق الموجودة بينها؛ لأن هدفهم لم يكن التأريخ للفلاسفة اليونان وإنما استعمال أفكارهم وحكمهم لتبليغ ما يريدون هم تبليغه وفي هذا ارتباط بالفلاسفة اليونان واستقلال عنهم في الوقت نفسه. غير أن ما يميز تفلسفه هو العودة المستمرة إلى الإنسان نفسه وتحليل قواه وظواهره للكشف عن ما يمكن أن يكون سببا للسعادة أو سببا للشقاء والكشف عن الحيل الضرورية في مداواة النفوس وجعلها قادرة على التخلص من الألم والضعف والمرض لتبلغ الصفاء والرضا والسعادة ولعل استفادة العامري من أعمال جالينوس والكندي واضحة في تحليل الأعراض النفسية وخاصة منها الأعراض المرضية وبيان كيفية علاجها. والعناية بهذا الباب يجعلنا نتفطن من جهة أخرى إلى فهم العامري للنفس على نحو مغاير للفهم السائد له فهي ليست صورة الإنسان فقط وليست من عالم

الروح فقط ومحل النطق في الإنسان وإنما هي أيضا ما به يعبّر الإنسان عن كل حالاته في الفعل والسلوك. وكأن النفس هنا هي الوحدة المتعلقة بالجانبين الجسماني والروحاني معا والتي بها يكون الفعل ممكنا؛ فالغضب والفرح والرضا والقلق والخوف وغيرها مظاهر سلوكية يسعى إلى تحليلها وتفسيرها والكشف عن كيفية مداواتها.

إن ما آمن به فلاسفة الإسلام في نظرتهم للإنسان وتحليلهم لأفعاله ظاهرا وباطنا جعلهم يتجاوزون النظرة الضيقة للمدارس الفلسفية ولذلك لا يرون حرجا في التعامل مع أفلاطون وأرسطو وغيرهم دون اعتبار للاختلاف الموجود بينها في تصورهم للإنسان ؛ لأنها اختلافات لا تؤثر في الموقف الذي يبنيه العامري عن الإنسان. فكل فكرة أو حكمة يمكن استعمالها لتأكيد موقف أو نقد تصور أو تعميق مسألة يمكن أخذها دون اعتبار لصاحبها ولمدرسته وللمسلمات الذهنية التي تقوم عليها. وفي هنا دليل واضح على علاقة الفلاسفة المسلمين بالفلاسفة اليونان لم تكن علاقة تبعية أو علاقة أستاذ بتلميذ ولم يعد ممكنا القول بأفلاطونية فيلسوف مسلم أو مشائيته؛ لأنهم لا يلتزمون بمدرسة ولا بفيلسوف. فكل إنتاجات فلاسفة اليونان خاضعة لاستعمال الفلاسفة المسلمين الاستعمال الخاص بهم من أجل بناء تصوراتهم الخاصة بالإنسان والوجود. ولعل المسألة التي خاض فيها الدكتور عطية للكشف عن الصور التي تعبّر بصدق عن شخصية العامري الفلسفية هل هي صورة أرسطية أو أفلاطونية أو فارسية أو إسلامية أو غيرها. والجدير بالذكر في هذا المقام أن كل من يبحث عن أيّ صورة من الصور سيجدها حتما وكل من يبحث عن مصدر فلسفي أو كتاب معين سيجده. لأن كل الفلسفات وكل الشخصيات وكل المصادر أو الكتب حاضرة. ولذلك اعتبرُ أن قراءة الفيلسوف من خلال البحث عن عناصر فلسفته ومصادرها سينسف بناء الفيلسوف دون أن يفقه منه شيئا.

فالعامري فيلسوف عربي مسلم ومن ثم فهو يحمل بالضرورة ثقافة عربية إسلامية مختلفة الوجوه ومتعددة المشارب. ومن عناصر ثقافته الثقافة الفلسفية المتنوعة المشارب أيضا وهي كلها تكوّن شخصيته الفلسفية التي يتحرك داخلها وبها ليبدع نظرته وتصوره ويبني من خلالها وبها نسقه الفكري. وهو بذلك ليس أرسطيا ولا أفلوطينيا وإنما هو فيلسوف مستقل يحمل ثقافة عصره بكل تلويناتها التي تبدو متناقضة ومتعارضة. ولعل هذا الموقف هو الذي عبّر عنه الدكتور عطية في قوله: «وقد استفاد المسلمون من واقعهم ودينهم مع إفادتهم من اليونان السابقين عليهم لذلك لم يكن للفيلسوف الإسلامي السياسي أن يغفل

الشريعة وأحكامها، وكان لا بد أن يتأثر الفكر الفلسفي السياسي بما توصل إليه فقهاء الإسلام ومتكلموه، وتأثر الفكر الفلسفي السياسي بالتراث اليوناني واضح كل الوضوح».[11] وإذا صحّ هذا عندنا فإن الأفضل هو التعامل مع أثر الفيلسوف وإنتاجه ومحاولة تحليله كما هو في سياقه الجديد وليس برده إلى أصوله التي ظهرت فيها لأول مرة. فالنص الأرسطي بجانب النص الأفلاطوني وحذو نص الكندي والفارابي ونص القرآن والحديث وغيرها. لتنسج كلها نصا آخر هو نص الفيلسوف العامري هنا مثلا.

السعادة و الإسعاد:

حدّثنا العامري في الفقرة التي وضع فيها السؤال التالي: «كيف تكتسب السعادة وبم تحصل؟» عن الشروط التي تجعل السعادة ممكنة. وقد عبّر عن هذه الشروط منذ الجملة الأولى.قال: «إنه لمّا كانت السعادة فعلا للنفس بفضيلة كاملة، كان من البيّن...»[12] ولكن كيف تحصل السعادة؟ يجيبنا العامري بأنها تحصل «بحصول جميع الأسباب التي ينتظم بها الأفعال الفاضلة»[13] ومن هذه الأسباب ما يعود إلى فعل الفرد، ومنها ما يعود إلى هيئته واستعداده. غير أن الاستعداد غير كاف للحصول على السعادة. يقول: «وهذه الهيئات وإن وقعت بالصنعة على الجودة فإنها لا تستغني عن الرعاية حتى تبقى على الاستقامة. والإنسان في حال الصبا لا يقدر على صلاح نفسه وحسن حاله ولا يعرف ذلك فلا بد من أن يكون القائم برعاية حاله وبتربيته على الاستقامة غيره. وذلك الغير إن لم يكن فاضلا في نفسه أفسد ما جوّدته الطبيعة له ومن هذه الأسباب المقيمة للسعادة ما يكون بالجد والاتفاق كالكسب والأولاد الموافقين والأهل الموافق فإن الموافقة في الأهل غير معلوم العلة فتكون مكتسبة».[14]

وبما أن السعادة تشترط الاكتساب لتحصيلها، وهذا لا يقع إلا داخل مناخ أسري واجتماعي يساعد الفرد على تحقيق ما يجب تحقيقه. وبما أن فعل المجتمع والأسرة وإن كان مهما وضروريا وشرط إمكان السعادة نفسه فإن شرطا آخر لا بد من توفّره وهو الشرط السياسي باعتبار أن السياسة هي فن التدبير وهي ليست سياسة الولد أو تدبير المنزل فحسب وإنما هي تدبير المدينة وجعل الحياة فيها ممكنة ومن ثم فإن السياسة أو فن التدبير هي الشرط الأول لحدوث السعادة وتحصيلها وهو ما صرّح به العامري في قوله:» إن قوام أمر السعادة إنما هو بالمربّي والسائس ثم بحسن طاعة المتأدب والمتربي وملاك الأمر الدوام والصبر من السائس ومن المسوس»[15]. وبهذا يتضح أن العامري على بيّنة من الأمر منذ الصفحات الأولى التي خصّصها للحديث عن السعادة. وهو وعي بشرط تحصيل السعادة وشرط إمكانها وقد كان

أرسطو قد عالج القضية نفسها لما تساءل عن العلم الأسمى وهو سؤال مهمّ طرحه على نفسه في مناسبتين على الأقل:

في مناسبة أولى لمّا كان بصدد الحديث عن العلوم في كتاب الميتافيزيقا وقد كان جوابه عندها أن العلم الأسمى هو العلم بالعلل القصوى والأسباب الأولى أي إن هذا العلم هو العلم المتعلق بالبحث الأنطولوجي الذي يبحث في الوجود في ذاته. فالميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى هي أسمى العلوم.

وفي مناسبة ثانية في الأخلاق النيقوماخية يعيد أرسطو طرح السؤال وإذ به يقدّم جوابا ثانيا ومغايرا للأول ويعتبر أن العلم الأسمى هو السياسة ويعلل ذلك أن علم السياسة هو الذي يجعل بقية العلوم ممكنة بل السياسة هي شرط تحصيل أيّ شيء آخر.

أمام هذين الموقفين يمكن أن نتصور أن أرسطو وإن كان يعتبر أن الفلسفة الأولى هي أسمى العلوم وأهمّها فإن علم السياسة هو الذي يجعل تحقيق ذلك ممكنا. أي يوجد علم أسمى في العلوم النظرية وعلم أسمى في العلوم العملية حسب تأويل جون تريكو الذي عرضه على هامش تعليقه في كتاب الميتافيزيقا لأرسطو. وإذا كانت العلوم النظرية مطلوبة لنعرفها فحسب فإن العلوم العملية مطلوبة لنعرفها ونعمل بها. بل إن العلوم العملية قد ترتقي لتصير الشرط الموضوعي لتحقيق أيّ شيء آخر بما في ذلك العلوم النظرية.

لقد كان العامري على بيّنة من هذا الأمر فأبرزه وصرّح به منذ اللحظات الأولى من كتابه. وعلى الرغم من أنه جعل القسم الأول منه للحديث عن السعادة فإن بيان حقيقة السعادة وكيفية تحصيلها أرغمه على الحديث عن السياسة بما هي شرط تحقيق الأخلاق. وفي هذه التفاتة مهمة منه إذ ليست الأخلاق هي التي تفعل في السياسة وتوجهها بل إن السياسة هي الأخرى فاعلة في الأخلاق. ولذلك على العامري أن يؤكد على دور الأخلاق في تحقيق السعادة ودور السياسة في تحقيق الإسعاد. فالسعادة لا يخرج تحقيقها عن دور المربي من جهة ودور السياسي من جهة أخرى. «فقوام أمر السعادة إنما هو بالمربّي والسائس»[16] وتحصيلها يشترط حسن طاعة المتأدب والمتربي وملاك الأمر الدوام والصبر من السائس ومن المسوس[17]. أليس المربي هو السائس أو السياسي هو المربي؟ أليس المتأدب هو المسوس؟ أليست السياسة هي الأخلاق والمربي هو السائس؟... هذه أسئلة مهمّة ناتجة عن هذا الاقتران الذي أراده العامري لتوفير شروط إمكان السعادة؛ وكونها فعلا مكتسبا بل وقسريا أيضا أو إراديا سواء كان الأمر محصورا في ذات الفرد المربّى الطالب للسعادة أو متعلّقا بذات المربّي أو السائس لكونه المحقّق

الفعلي لفعل الإسعاد.

السعادة:

اجتهد المحقّق في تتبع خطوات نص العامري فصلا فصلا وفكرة فكرة وساعد هذا الأمر على تقديم الإضاءات الأولى الضرورية للإحاطة بفكر العامري. غير أن الباحث مضطر لمواصلة البحث للتعرف على فلسفة العامري وعلى أسلوب تفلسفه في المسائل التي طرحها. ولئن تبيّن لنا الآن قيمة المراجع الفلسفية التي اعتمدها العامري والتي حاول المحقق الكشف عنها وإخراجها لبيان الثقافة الفلسفية للفيلسوف؛ فإن الواجب يدعونا الآن لتوضيح حقيقة الأفكار التي عبّر عنها سواء كانت هذه الأفكار ذات أصول يونانية أو فارسية لأن الثابت أيضا أن للأصول الإسلامية تأثيرها في أفكاره أيضا.

ما يعنيني في هذه المساحة ليس التعرّف على حقيقة السعادة عند العامري وأنواعها، وعن الفضيلة وعلاقتها بالخير، والفروق الموجودة بين الخير والفضيلة والسعادة، ودور اللذة والمصلحة في تحقيق السعادة أمام دور العقل والإرادة والحرية في تحقيقها. وعلاقة كل ذلك بالنفس وقواها وأسرارها وكيف تتفاعل مع قوى الجسم لتحقيق الرغبة أو للتعبير عن الإرادة. وليس النظر في حياة الناس ومجاهدتهم الاجتماعية والنفسية لبناء حياتهم اليومية وتبرير ميلهم للذائذ والمصالح رغم علمهم بفنائها وانقضائها وعدم ميلهم إلى التعقّل رغم علمهم بدوامه وبقائه. الأمر الذي يدعو إلى تفصيل الحديث في قوى النفس وفضائلها ورذائلها.

لا شك أن هذه الأمور مهمة جدا. وقد كشف المحقق عن مكانتها في كتاب العامري وأن الفيلسوف اعتنى بتحليلها وتعميق النظر في مجالاتها. ولكن الأهم عندي ضرورة التعرف على الذات لإدراك حقيقة الإنسان في نظره. لأن كل التحاليل التي يقدمها الفيلسوف ليست إلا تعبيرا ونتاجا عن موقفه من الإنسان. أي إن مرجع كل شيء يعود إلى سؤال ما الإنسان أو ما إنسانية الإنسان؟

للإجابة عن هذا السؤال الذي دشنه سقراط في اتجاه مغاير لاتجاه السوفسطائية ينظم العامري الوجود وفق مراتب خمسة:

1- الموجود بالذات وهو الخاص بالوجود الرباني وهو سابق للدهر وقبل الزمان.

2- الموجود بالإبداع وهو العقل الكلي والصورة الكلية وهو يوجد مع الدهر.

3- الموجود بالخلق وهو الفلك المستقيم والنفس الكلية ويوجد بعد الدهر وقبل الزمان.

4- الموجودات بالطبع وهي الفلك والأجرام السماوية وهي توجد مع الزمان.

5- الموجودات بالتوليد والتكوين ومن بينها الإنسان[18].

يميّز العامري الإنسان ويجعله في أعلى مراتب الكائنات الطبيعية ويبني حوله تصورا يجمع فيه بين ثقافته الإسلامية وثقافته الفلسفية ويستعمل في ذلك مرجعيات نظر متعدّدة دون أن يلتزم بمذهب أفلاطوني أو قول أرسطي ولذلك نرى أن تحليله لتصوره عن الإنسان ينحو منحى تأليفي لا يعارض أحدا ولا يتفق مع أحد وهي سمة مشتركة عند فلاسفة الإسلام، إذ يصعب على الباحث أن يقول بأرسطية فيلسوف أو بأفلاطونيته. وكل ما يستطيع قوله هو أن يرجع بعض الأفكار إلى أفلاطون مثلا وأفكارا أخرى إلى أرسطو أو غيرهما وهذا هو عين ما أكدت عليه في مطلع هذه الصفحات.

يعتبر العامري أن الإنسان مخلوق طبيعي يتكون من جوهرين اثنين جسماني وروحاني ويقترح تعريف للجسم يستند فيه إلى تصور رياضي كان قد بدأه فلاسفة الإسلام قبله وهو القول بأن الجسم جوهر ممتد ذو ثلاثة أبعاد. «فالجسم عبارة عن المقدار القائم بذاته»[19]. ومع هذا التحديد الفلسفي لحقيقة الجسد يعطي العامري للتناول التشريحي حقه في تقديم تصوره عن الإنسان وهو بذلك يكشف عن ثقافة طبية متميزة يؤكد من خلالها حقيقة موقفه من أن الإنسان مخلوق طبيعي.

وعلى الرغم من هذه الثنائية التي ينظر من خلالها إلى الإنسان نجده يؤكد على قيمة النفس لكونها القوة المميزة للإنسان عن بقية الموجودات التي تشاركه في الوجود الطبيعي. فالإنسان على الحقيقة هو النفس الإنسانية. «إن الطبيعة الإنسانية؛ أي الجسد الإنساني مشاركة للحيوانات كلها في الجسمية وفي القوى الطبيعية وفي قوى النفس الجسمية ثم تنفصل عنها بالنفس الناطقة. فهي لا توصف بالإنسانية إلا بهذه»[20]. وبهذا فإن النفس الناطقة هي التي تُميز الإنسان عن جملة الحيوانات. إن الجوهري الإنسيّ حقيقته أنه حيوان ناطق.[21]

انطلاقًا من هذه النتيجة يحدّد العامري موقفه من الإنسان من جهتين: من جهة تكوين خلقته الجسمانية ومن جهة تكوين خلقته الروحانية. وهاتان الوجهتان محددتان لفعل الإنسان وسعيه في الحياة لتحقيق سعادته إذ لا يمكن أن يتخلف جانب عن هذه المهمة. وكما أن للجسم حاجاته ووجه من وجوه إسعاده فإن للنفس سعادتها ووجه من وجوه إسعادها. وبالتالي فإن النظر في الإنسان لا يكون إلا من خلال هاتين الوجهتين. وهذا ما يظهره لنا تحليله لأفعال النفس وحديثه عن قواها. فللإنسان شيء به يكون الفكر وشيء غيره يكون به الغضب وشيء ثالث به تكون الشهوة. والعناية بجعل القوة العاقلة رئيسا

على القوتين الغضبية والشهوانية تمكن الإنسان من تحقيق تمامه الذي له. إذ لا يكفي أن يكون الإنسان عاقلا ليكون إنسانا بل عليه أن يسمو نحو تمام إنسانيته الذي لا يكون إلا بالسعي وفق مقتضيات العقل المدبر لشؤون الإنسان كلها فالإنسانية بهذا المعنى تمام يجب بلوغه في الحياة وليست معطى يجب المحافظة عليه. ولذلك فإن الصالح عند العامري هو ما يحقق هذه الإنسانية ويضمن تمامها. إذ يوجد الصالح للأفعال النباتية كالغذاء والتناسل والثاني الصالح للأفعال الحيوانية كالإحساس والإرادة والثالث الصالح للأفعال الإنسانية كتأليف المقدمات واستخراج النتائج.[22] وبما أن الصالح للأفعال الإنسانية متعلق بالعقل فإن هذا العقل يظهر بمظهرين؛ لأن له قوتين قوة تمكنه من بناء التصورات الكلية وقوة المحبة. أي هناك عقل نظري له قدرة على التصور وعقل عملي له قدرة على إفاضة المحبة في العمل. وبهاتين القوتين يبني الإنسان تصوراته عن الوجود ويفعل في العالم ويبنيه. وبما أن العقل النظري متصل بالنظر والفكر والعقل العملي متصل بالفعل والممارسة فإن الوجود الإنساني لا يتميز بالنظر فقط بل بالسياسة أيضا بما هي تدبير وتربية. وبذلك تكون الفضيلة والعدالة القيم الكبرى التي يجب تحقيقها؛ لأنه بتحقيقها يتم الاكتمال الإنساني.فالقيم الكبرى هي المحققة للسعادة الإنسانية.

فالعقل نظرا وعملا يسير في اتجاه واحد هو السعادة. والسعادة هي تعيين التام الإنساني. أو تعيين تمام وجوده الذي له. فالإنسان بالعقل يحقق لنفسه الخلود ويتحول من كونه موجودا طبيعيا فقط مشاركا للحيوان في رتبته إلى كونه موجودا عقليا يشارك موجودات العالم العلوي طبيعتها في المعرفة والخلود.[23]

تبيّن لنا إذن حقيقة الموجود الإنساني ووجه صلته بالموجودات الطبيعية من جهة ووجه صلته بالموجودات السماوية من جهة أخرى وهذا الوجود الإنساني المتميز بالفعل العقلي سيجد أرقى تجسيم له في مجالين اثنين يتميز بهما الإنسان عن غيره من الكائنات. وهذان الأمران هما عالم المعرفة وعالم السياسة.

فالإنسان يطلب المعرفة؛ لأنه بها يسمو ويرقى والإنسان يبني الواقع؛ لأنه به يستقيم وجوده ويرقى. وإذا كان العقل أداة الرقي الفعلي والحقيقي فإن السياسة شرط إمكان هذا الرقي بل وشرط إمكان اشتغال العقل أيضا. وهذا الفهم يجعلنا نوسع من دائرة السياسة لتكون السياسة النظرية والسياسة العملية.

فإذا كان العلم الحقيقي هو معرفة أصل الأشياء والوصول إلى البسائط والكليات تحقيقا لليقين الذي به ترتفع النفس وترقى؛ لأنه بإدراك مبادئ الوجود الأول يتحقق العلم اليقيني التام. إذا كان أمر التفكير والمعرفة بهذه الصورة فإن أمر السياسة متصل بتحقيق الكمال الأرضي المبلغ للتمام الإلهي وهي السعادة

نفسها. لأن السعادة الحقيقية تضمن للإنسان تماما أرضيا وسماويا وإذا تخلف واحد منها لا يليق أن نسمي الحالة سعادة. ولأجل هذا التصور كان أمر الإنسان متصل في غاياته القصوى بالسعادة وكان أمر السياسي متصلا بالإسعاد.

فالإنسان حسب العامري وكما يذهب إلى ذلك جل الفلاسفة في عصره يكتمل بالعلم والعمل «فالعقل المختص بالجوهر الإنسيّ هو أن يعرف الحق ويعمل بما يوافق الحق»[24]. وبهذا المعنى يرفض العامري كل المذاهب التي تفصل بين قسمي الحكمة أي النظر والعمل أو النظرية والعملية. لأن جوهر الإنسان لا يتحقق إلا بهما معا. واعتمادا على هذا التصور يقسّم العامري أعمال الإنسان ثلاثة أقسام أو يميز فيها بين ثلاثة وجوه: الوجه الأول العمل المتعلق بالفرد ذاته وهو قسم الأخلاق الذي يمكّن الإنسان من سيادة عقله على بقية قواه الأخرى. الوجه الثاني العمل الذي يتحقق داخل المجموعة البشرية ولا يكون خارجها ونعني بالمجتمع هنا الأسرة. والوجه الثالث العمل النافع للإنسان عموما في المجتمع بأسره ويكون ذلك بالنظر في شؤون الحكم وتدبير شؤون المدينة.

الإسعاد:

يؤكد العامري أن الإنسان تزداد سعادته الحقيقية كلما ازداد تعقله للوجود؛ لأن السعادة العقلية هي السعادة الحقيقية أما السعادة الأخلاقية فهي من درجة أدنى. فبلوغ العلم والحكمة هو بلوغ للسعادة أيضا. ومع ذلك فإن السعادة الإنسية أو الأخلاقية وهي السعادة الأدنى سعادة متاحة لكل البشر. أي طلب الفضيلة الخلقية. وهذا يعني أن السعادة العقلية وهي السعادة القصوى وإن كانت خاصة بأهل الحكمة من الحكماء فإن السعادة الإنسية متصلة بكل الناس وهي سعادة دنيا يطلبها عامة الناس كما يطلبها الحكماء. وبذلك تكون الفضائل الخلقية والعقلية مطلوب الحكماء أيضا. وبما أن السعادة الخلقية أو الدنيا ضرورية فإن طلبها ضروري لكل من أراد السعادة العقلية فالأخلاق خطوة مهمة نحو السعادة. فالسعادة منقسمة قسمان أحدهما غاية النطق العملي وهو الكمال الإنساني وتسمى سعادة أدنى، والأخرى غاية النطق النظري وهو الكمال الروحاني وتسمى سعادة قصوى.[25]

بهذا يتبين أن الاكتمال الإنسي يكون بالمعرفة والأخلاق أي الحكمة والأخلاق. وبما أن تحقيق الفضيلة شرط السعادة الإنسية؛ فإن العامري يرى أن تحقيقها لا يكون إلا إذا تمكن منها الإنسان طيلة حياته ولا يتوقف عنها أبدا أي أن يكون فعله فاضلا دوما بلا توقف أي أن تكون فضيلته كاملة في كل أفعاله وفي

كل عمره وفي جميع أوقاته وأحواله. وبما أن الإنسان من حيث أصل الخلقة والفطرة ليس خيرا وليس شرا وبما أن الأخلاق لا تكون إلا مكتسبة فإن أمر التربية والسياسة ضروري لا يمكن تجاوزه. وهذا يؤكد أن طلب السعادة وإن كان مهمة يطلبها كل فرد عن طريق تحقيق الفضائل وممارسة التعقل الضروري الذي يعلي من شأن الناطقة فإن السياسة مهمة أيضا لأنها توفر شرطها الموضوعي ولذلك كانت السياسة إسعادا للبشر. أو إن دور السياسة الأقصى هو الإسعاد. وإذا كان العلم والإرادة شرط الفعل الأخلاقي فإن السياسة شرط تحقيق كل ذلك. والسياسة تفعل بكيفيتين أولاهما التربية والتعليم وثانيهما تدبير شؤون المدينة. وهذا يعني ضرورة وجود المعلم والمؤدب وضرورة وجود السياسي العادل.

يعرّف العامري الإسعاد بقوله: «هو تشويق السائس إلى ما يسعد به وذلك هو إجراء المسوس بالتدبير السديد إلى الغرض الذي أقامته السنة في السياسة والغرض هو تحصيل صلاح الحال لكل واحد من الناس بقدر ما يمكن فيه وفي وقته»[26] وبهذا التحديد يكشف العمري عن أمرين مهمين أولهما أن الحاكم يوجه تدبيره إلى الجميع فردا فردا[27]. وهذا اتجاه مهم للغاية لكون العامري يصرّح بأن السائس يوفر للفرد المسوس كل احتياجاته دون استثناء أحد؛ ذلك أن السعادة عندما تتحقق لجميع الأفراد تتحقق لجميع الناس وهذا يعني أن شقاء فرد يفسد أمر السعادة. وثانيهما أن هذه السعادة زمنية ومحدودة بالوقت الذي لا يمكن الخروج عن إطاره فليس من أمر السائس توفير السعادة الأبدية. هذا الاختيار يوضح لنا أمر السياسة المقصودة عند العامري بكونها موجهة إلى الأفراد بغاية تحقيق حاجياتهم المادية والزمنية وهذه الحاجيات منها ما هو أدنى ونعني به اكتساب الخيرات البهيمية لأهل المدينة وإبعاد الشر عنهم وهذه الخيرات هي الصحة والجمال والشدة واليسار. ومنها ما هو أرقى ونعني بها الخيرات الإنسية وهي العفة والشجاعة والحكمة والعدل. على أن نعلم أن الغاية من الخيرات البهيمية تحصيل الخيرات الإنسية وغاية الخيرات الإنسية تحقيق الخيرات الإلهية والقصد من ذلك استكمال الإنسان وتحقيق تمامه. وفي ها السياق يعلق محقق كتاب السعادة والإسعاد الأستاذ أحمد عطية بقوله: «يقدم العمري تمييزا مشابها لتمييز أفلاطون بين الخيرات البهيمية والخيرات الإنسية في كتاب «الأمد على الأبد» وهو التمييز بين الخيرات المقيدة والمطلقة مثل الحكمة والصداقة والجود وهي تناظر الخيرات الإنسية حيث يستبدل العفة والشجاعة عند أفلاطون بالصداقة والجود. وفي الخيرات المقيدة وهي التي متى استعملت استعمالا حميدا وصفت بالخيرية ومتى استعملت استعمالا ذميما وصفت بالشريّة وهي الثروة والرئاسة والجمال والقوة والثروة مثل اليسار والشدة القوة وبدلا من الصحة يقول الرئاسة. وهي في كلا التمييزين خيرات أدائية أي وسائل

وأدوات يتحدد معناها عن طريق استخدامها للخير أو الشر». وفي هذا تبيين واضح بحقيقة الفضائل وأنواعها ورتبها. غير أن الأمر هنا يتعلق بالشأن السياسي وليس بالشأن الأخلاقي وهذا دليل على أن تحقيق الفضائل نفسها من مهام السياسي أيضا؛ لأن السياسة حسب قول أرسطو: «هي الهيئة المدنية وهي الصناعة المدنية هي رئيسة الصناعات ومقومة المهندسات؛ لأنها السائر لما ينبغي أن يؤتى به من الأفعال ولما ينبغي أن يجتنب وهي التي تعلم وتبين أن كيف وبأي سبيل يمكن أن يكون الإنسان صالح الحال سعيدا.»[28] وبهذا يتأكد أن دور السائس إسعاد الناس؛ وإسعادهم يكون بتحقيق فضائلهم أو جعلها ممكنة عندهم. فالفضيلة ليس أمرا أخلاقيا فقط أو شأنا شخصيا وإنما هو شأن الأمة أو المجتمع ولذلك هي من مهام الحاكم.ولا يكون هذا إلا إذا حافظ السائس على السنة وراعيها ومستعملها في أهل مملكته. لأن السنة « هي الجامعة للآراء المتفرقة لتصير رأيا واحدا يوحد الجميع لأن الاختلاف أصل كل فساد وخصام.

هذا وقد تبيّن أن المدنية بالطبع ذلك أن « الرئاسة من الأشياء الطبيعية؛ لأن الحياة الفاضلة لا تتم إلا بالشركة المدنية والمنفعة بهذه الشركة لا تحصل إلا بأن يكون كل واحد من الشركاء جاريا على ما يوجبه الغرض في الشركة وأكثر الناس يعترفون بالواجب ولا ينقادون له طوعا ويتزينون بادعاء الجميل ولا يفعلون الجميل شيئا»[29]. ولأجل ذلك لا بد «للناس من سائس بوجه آخر وهو أنه لما كانت الحروب دائمة بين المدنية والقرية والقرية والرجل وبين الرجل نفسه لم يكن بد من حاكم يحكم بينهم وينتصف للمظلوم منهم ويستجير للنافر إلى الألفة عن البغضاء والمحاربة والجائر عن الجور والمغالبة إلى العدل والنصفة»[30].

إن شان السياسة مثل شأن الأخلاق. كلاهما يطلب الفضيلة. ولذلك فإن الدولة الفاضلة ليست دولة المثال أو النموذج أو دولة تحمل مشروعا خياليا يستحيل تنفيذه وإنما هي دولة القانون الذي يحمي الفرد ويحمي الجماعة ويضمن لأهلها الحياة المشتركة فلا يتغلب الفرد على المجموعة ولا المجتمع على الفرد. ويصير هنا ممكنا إذا ما انسجم القانون المدني بالقانون الأخلاقي ويصير الفرق بينهما فرقا في التسمية. فنقول هنا فعل سياسي إذا تعلق بالمدينة وهذا فعل أخلاقي إذا تعلق بالفرد. وبما أن شأن الفرد من شأن السائس أيضا فإن كل المشروع الأخلاقي في درجتيه الدنيا والعليا هو من شأن السياسة ولذلك رأى العامري أن مهمة السائس هو الإسعاد. ومن هنا كان الكتاب يحمل عنوانا طريفا ومشروعا إنسانيا مهما هو السعادة والإسعاد.

لا شك الآن أن ما أقدم عليه الباحث والمحقق الدكتور أحمد عبد الحليم عطية لتحقيق كتاب العامري وإخراجه للناس مشروع هام لكونه أثرى المكتبة الفلسفية بكتاب مهم جدا في الأخلاق والسياسة يعالج أهم القضايا الفلسفية وأخطرها. وما من شك أن هذه المهمة ليست تأريخ للفلسفة وتعريف بكتاب ينتمي إلى تاريخ الفلسفة، وإنما هو عمل يندرج في الحوار الذي لا يزال قائما اليوم بين رجالات الفكر والسياسة والقانون عن حقيقة الصلة بين الأخلاق والسياسة في زمان تأكد فيه تهافت المشاريع التي نادت بالفصل والقطع.

إن الفلسفة الإسلامية قادرة أن تدخل في حوار كوني حول قضايا الفلسفة اليوم لتقول قولها وتبني تصورها الخاص عن الوجود وعن الله وعن الإنسان تجسيما لفكرة جوهرية في تاريخ الفلسفة؛ أن الأمم منفتحة في تجاربها ما دامت تجعل من العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وما دامت مؤمنة أن السعادة هدف الأفراد والأمم وأن الغفلة عن طلب السعادة حماقة ظهرت أخيرا عند أناس سيطر الاكتئاب على نفوسهم، أو حكمتهم دوافع لا تكون في حقيقتها إلا دوافع لا إنسانية.

للدفاع عن الإنسان يجب إنقاذ الإنسان من الإنسان، ولا يكون هذا إلا بإحياء إنسانية الإنسان من جديد ليعيد استئناف قواه التي تضمن له لا البقاء فحسب، وإنما حسن البقاء أيضا وهو ما تلخصه كلمة السعادة والإسعاد. تبيانا أن كل الأمور والقضايا إنما ترجع في آخر الأمر إلى حقيقة الإنسان ما هي؟ وهو السؤال الذي يظل حقا السؤال الأول الذي لا يمكن أن تغفل عنه أي فلسفة.

الهوامش :

(1) العامري: السعادة والإسعاد. التمهيد ص:8.

(2) المصدر نفسه ص:77.

(3) المصدر نفسه ص:7.

(4) المصدر نفسه ص:8.

(5) المصدر نفسه ص:9.

(6) المقدمة ص: 57.

(7) المقدمة ص: 47.

(8) السعادة والإسعاد ص: 93.

(9) السعادة والإسعاد ص: 94.

(10) السعادة والإسعاد: ص: 98ء.

(11) المقدمة ص: 55.

(12) السعادة والإسعاد ص:98.

(13) السعادة والإسعاد ص:98.

(14) السعادة والإسعاد ص98.

(15) المصدر نفسه ص:99.

(16) السعادة والإسعاد ص:99

(16) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(17) الإنسان في الفلسفة الإسلامية ص:19. راجع أيضا العامري ضمن شذرات فلسفية ضمن رسائل العامري ص: 480. والفصول في المعالم الإلهية ص:364 ضمن رسائل العامري.

(18) العامري الأمد على الأبد ص:16.

(19) العامري الأمد على الأبد ص» 89.

(20) العامري الأمد على الأبد ص: 421.

(21) العامري إنقاذ البشر من الجبر والقدر. ضمن رسائل العامري ص:259

(22) د. منى أحمد أبو زيد. الإنسان في الفلسفة الإسلامية ص:65.

(23) العامري التقرير لأوجه التقدير ص:306.

(24) العامري شذرات: ص: 512.

(25) العامري السعادة والإسعاد ص:185.

(26) هامش ص 186 من السعادة والإسعاد للعامري. انظر الأمد على الأبد ص: 113.

(27) العامري السعادة والإسعاد ص: 187.

(28) العامري السعادة والإسعاد ص:191.

(29) العامري السعادة والإسعاد ص: 192.

أضواء على تحقيق لكتاب العامري
السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية

عبدالحميد درويش

قبل الحديث عن منهجية عبدالحليم في التحقيق واهتمامه بالتراث العربي الفلسفي والخلقي، يمكن القول أن عبدالحليم في هذا الملل قد فاق غيره من الباحثين السابقين، وسبب ذلك في نظري جعل عالم القيم محورًا لفكره، سواء: القيم الجمالية أو القيم الخلقية والاجتماعية والسياسية، ليؤكد على أن الإنسان ليس فقط هو مخلوق القيم، بل هو صانع القيم ومبدعها، ليس في عصرنا وحده، وليس في تراثنا وحده، بل في كل عصر وكل حضارة وكل فلسفة، وهذا المعنى أشار إليه حين جعل غايته من هذا التحقيق هو أن تصبح الفلسفة العربية الإسلامية وقضاياها جزء لا يتجزأ من تاريخ الفلسفة العام، أو كما يقول هو نفسه جزءا متفاعلًا جدليًا مع تاريخ الفلسفة ويؤثر بإيجابية في تاريخ الفكر الإنساني العام.

ويأتي اهتمام عبدالحليم بتحقيق كتاب السادة والإسعاد للعامري في إطار اهتمامه الواسع بمجال القيم والأخلاق على أمتداد تاريخ الفلسفة منذ اليونان وحتى الآن؛ لقد قدم لنا العديد من البحوث والترجمات لكبار الفلاسفة والمستشرقين ممن لهم اهتمامًا كبيرًا بمباحث الأخلاق الإسلامية مثل ترجمته لمقال دى بور عن الأخلاق الإسلامية وترجمته لمقالة المستشرق الأمريكي لورانس بيرمان عن الأخلاق عند ابن رشد ودراسته: الأخلاق عند جالينوس، إضافة إلى اهتمامه الواضح بتقديم عدد من الدراسات الأخلاقية عن الفلاسفة المسلمين: الكندي والفارابي ومسكويه ويحيى بن عدى وابن سينا، والعامري وكذلك الأخلاق عند ابن رشد، وهكذا تعددت اهتماماته الأخلاقية وفي هذا السياق جاءت دراسته وتحقيقه عملًا متميزًا في التحقيق الفلسفي.

وما سبق يوضح لنا اهتمام عبدالحليم بتحقيق كتاب العامري، لأنه من المؤلفات التراثية في مجال الأخلاق الإسلامية، ولأن قيمة هذا الكتاب لا تقف عند حدود عصر العامري بل تخطته إلى عصرنا الحالي، والذي هو أحوج ما يكون إلى تناول الأخلاق والسياسة من وجهة نظر النزعة الإنسانية.

أكد عبدالحليم لنا في هذا التحقيق أهمية فلسفة العامري ومكانته في الفكر العربي كما تظهر من مؤلفاته، وفي مقدمتها السعادة؛ وكما يتضح من عنوانه الرئيسي والكثير من عناوين فصوله وأقسامه.

حدد عبدالحليم الغاية من تحقيق كتاب العامري وهي إثبات الترابط الضروري بين الفكر العربي السياسي والأخلاقي، الذي قدمه العامري في القرن الرابع الهجرى، وبين أن الفكر العربي المعاصر يدور في غالبيته حول نفس المباحث: المعرفة والسعادة وفضائل الأخلاق، والخير والشر، وكيفية تحصيل الفضائل والابتعاد عن الرذائل.

وقد أثبت عبدالحليم أن مثل هذا الفكر هو وحده الذي يمكن أن يعالج إشكالية الانفصال الحاد؛ الذي يسرى في فكرنا المعاصر بين الفلسفة والعلم من جهة، والفلسفة والأخلاق والسياسة من جهة ثانية، وأن التواصل في الفكر ووحدة المعتقد ووضوحه هو العلاج لكثير من المفاهيم الخاطئة عن فكرنا وتراثنا، وهي الآراء الناشئة في كثير من الأحيان عن المعالجة السطحية لقضايانا الفكرية، بل وحياتنا المعاصرة على حد تعبيره[1].

استطاع عبدالحليم من خلال هذا التحقيق أن يلفت الأنظار إلى أهمية البحث في التراث الفلسفي والخلقي عند العرب ؛ فالسعادة في نظر العامري كما سيتضح لنا في ثنايا العمل وعبر شرح وتعليقات عبدالحليم؛ تعني السعادة الخلقية، التي يسعى الفرد لتحقيقها لنفسه والإسعاد هو ما يقوم به الحاكم لإسعاد الآخرين. تأتي أهمية العمل أذن من إثبات الترابط الضروري بين الفضيلة الخلقية والسعادة السياسية والمعرفة بقوى النفس وأحوالها. وجعل ذلك مدخلًا لبيان اهتمام العامري بأقسام السعادة الإنسية والعقلية ودوافعها وعوامل اكتسابها. وكيفية تحققها العملي، وأهم مميزات ومراتب السعادات، وكيفية التمييز بين سعادة العقل والنظر وسعادة القلب وسعادة الحس، وإثبات أن الإسعاد الحقيقي هو الذي يتوقف على أنواع السياسات والرئاسات المثلي، أو ما يجب أن يكون عليه الحاكم. ويمكننا ملاحظة التقارب الفكري بين عمل العامري وبين اهتمامات الدكتور عبدالحليم بالقيم عن طريق البحث في تاريخ الفلسفة المرتبط بتاريخ الحضارة وإعادة قراءة النصوص الفلسفية بفكر مفتوح وعقل ناضج متقد. ولذا حرص عبدالحليم من خلال هذا التحقيق على إبراز شخصية العامري وقيمته الفكرية وأهم مكوناتها وإثبات الجوانب المضيئة والجديدة في فكر العامري المتميز بسمة الشمولية والتي تجمع بين الأخلاق والميتافيزيقا والتصوف والمعرفة والمنطق والطبيعيات في نفس الوقت وهي المباحث التي تناولها عبدالحليم من خلال أقسام كتاب العامري.

أولا :أقسام كتاب السعادة والإسعاد

عند تناول أقسام هذا المؤلف وما قدمه عبدالحليم من العرض والتحقيق والتحليل نلاحظ اهتمام العامري في القسم الأول ببيان حقيقة السعادة وأقسامها، فهى قسمين: الأول هو السعادة الإنسية ويسميها العامرى بالسعادة المقيدة والتي يفعل صاحبها الأفضل من الخيرات على قدر طاقته، وتعتمد على فعل الأفضل بحسب مقدرته البدنية، أما القسم الثاني فيدور حول السعادة المطلقة ويسميها السعادة العقلية ؛ والتي ينالها صاحبها عن طريق الأفضل من الخيرات في منظور العقل البشري العام، ولذا فإن هذا النوع من السعادة يختص ببحثه الفلاسفة، وهذه السعادة العقلية أعلى درجة من السعادة الإنسية الخاصة بالبدن والنفس الشهوانية والتي تتحقق في اللذة واليسار أو الكرامة، أما السعادة العقلية فهي الخاصة بالنفس الناطقة النظرية.

وقد ذهب العامري إلى أن السعادة الحقيقية ؛ هي المطلوبة لذاتها، أما حسن الفعال والفضيلة واليسار والكرامة فإننا نريدها من أجل غاية واحدة هي السعادة، وعلى ذلك فهو ينفي أن تكون اللذة هي السعادة؛لأن اللذة كثيرًا ما يصاحبها الأسى أو الألم. ولهذا حرص العامري على فكرة الفصل بين السعادتين، ومعارضة قول أرسطو بنقص السعادة الإنسية واحتياجها، وأن السعادة العقلية هي وحدها المكتفية بنفسها، ورفض أن تكون السعادة وحدها هى المفهوم اليوناني المرتبط باللذة والمادة والثراء، ورأى أن السعادة الحقيقية ليست في اللذة ولا في اليسار ولا في الكرامة[(2)].

كما انتقد العامري قول أفلاطون في السعادة الإنسية، وقوله بأن السعادة هي الحياة الفاضلة الخالية من الشرور، وقصره للسعادة على نوع واحد هو السعادة الحياتية التى تتحقق من خلال الحياة الفاضلة أو أن يكون الإنسان [في] أحسن الأحوال، ويقرر العامري أن الإنسان لا ينال السعادة إلا إذا كان نجدًا (أى شهمًا شجاعًا ذو مروءة) أو كريمًا سخيًا أو حكيمًا، وفي هذا الإطار وضع العامري الشروط والأدوات التي بها تحصل السعادة وهي:

التحلي بفضيلة الشجاعة ويسميها العامري بالنجدة. وهي الجرأة على الأعداء عند المحاربة، والجرأة على الأصدقاء عند المخالفة، وهي أيضًا الجرأة على النفس الشهوانية بضبطها عن الملذات الضارة.

ضرورة اكتساب الأفعال الفاضلة، لأن السعادة هي فعل النفس بفضيلة كاملة، وبالتالي فإن اكتساب السعادة إنما يكون باكتسابه الأفعال الفاضلة.

البعد عن أسباب الشقاء، وذلك بعلاج ومفارقة الآفات المؤدية إلى الشقاء والمانعة من السعادة، ولأن التخلص منها يقود إلى السعادة وهذه الأسباب حددها العامري في الجهل والجور، وأن علاجهما يكون بالعلم والصبر.

التمييز بين الخير والشر، وفيه يعتمد العامري على تقسيم أرسطو الثلاثي للأشياء وهي الخير المطلق والشر المطلق وما ليس بخير ولا شر. كما اعتمد على تعريف أرسطو للخير بوصفه ما يتشوق إليه الكل، وتقسيم الخير إلى ثلاثة أقسام هي: خير البدن ويكون في الصحة والقوة، والقسم الثاني هو الذي يكون في النفس وهو الذي ينفع في كل وقت كالحكمة والعفة والبر، والثالث هو الذي يكون خارج البدن وخارج النفس، وهو الذي ينفع أحيانًا ويضر أحيانًا فيكون خيرًا إذا نفع وشرًا إذا ضر، وهذا النوع من الخير يرى بوضوح في الفعل والانفعال.

التمييز بين أنواع الخيرات وأنواع الملذات سواء جسمانية أو نفسانية ولهذا قسم العامري الخيرات إلى خمسة أقسام وهي: الخيرات التي تكون للبدن والخيرات التي تكون بالبدن من الأفعال والانفعالات، والخيرات التي تكون للنفس، والخيرات التي تكون بالنفس من الأفعال والانفعالات والقسم الخامس من الخيرات هي التي تكون خارجة عن البدن وخارجة عن النفس. ووفق هذه الأقسام التي للخير قسم العامري اللذة إلى لذات جسمانية وأخرى نفسانية[3].

ولم يتوقف العامري عند حد تقسيم اللذة كما قسمها أفلاطون التقسيم الثلاثي بحسب قوى النفس الشهوانية والغضبة والناطقة، وجعله لكل قوة لذة تناسبها وأن أعلاها اللذة العقلية المعرفية، بل أضاف إلى النفس الناطقة قوتان أو نوعان هما المرتابة والناظرة، ثم يميز العامري بين الفكر والنظر ورأى أن الفكرة هي قوة مطرقة للنفس إلى العلوم، وأن النظر هو النظر إلى المعلوم، وأن قياس الفكر التمدن، وقياس الإبصار من بعد التحقق هو النظر.

ويرى عبدالحليم أن العامري في القسم الثاني من كتابه السعادة ذو نزعة إنسانية واضحة، لأنه بدأ هذا القسم باستعراض العوارض التي تعرض للإنسان في حياته، ويحرص على التمييز بين العوارض المحمودة والعوارض المذمومة التي يجب علاجها ومواجهتها.

وأشار المحقق إلى كثرة الاستشهادات التي استعان بها العامري من أفلاطون وأرسطو خاصة ما عرضه أفلاطون حول أقسام السعادة وأنواع الملذات وربطها بأقسام الفضائل وما يقابلها من الرذائل، كما

استعان بأقوال أرسطو في الفضيلة بمعنى الجودة في الأفعال والأخلاق

كما اعتمد العامري على التمييز الأرسطي بين الفضائل الخلقية والعقلية وقوله باكتساب الفضائل. وفي هذا القسم أيضًا تناول عبدالحليم رأى العامري في الفضيلة والسعادة، وأنواع الفضائل الذاتية والاجتماعية كالشجاعة والمحبة وما يتفرع عنها من فضائل كالحرية وعلو الهمة وأقسام المحبات والفرق بين المحبة والصداقة ومدى الحاجة إلى الأصدقاء، وكيف قدم العامري في نهاية هذا القسم العديد من الوصايا الأخلاقية الجامعة.

كما عرض عبدالحليم لرؤية العامري الفلسفية ودفاعه عن العلوم الحكمية وتأكيده على فائدة الفلسفة نظريًا وعمليًا، وتصنيفه للعلوم وقسمته الثنائية لها وتمييزه بين العلوم الفلسفية والعلوم الدينية، وكيف دافع العامري عن العلوم الفلسفية في كتابه «الإعلام بمناقب الإسلام» بقوله: إن دراسة العلوم الحكمية تحقق للإنسان كما لإنسانيته، وذلك؛ لأنه يحقق عن طريقها هدفين: أحدهما معرفة الموجودات والسيطرة عليها، والآخر أن من ضبط العلوم الفلسفية فقد سعد.

وينتقل العامري في القسم الثالث من الأخلاق إلى السياسة ويسميها بالإسعاد في إشارة إلى التواصل والترابط بين السعادة التي هي فن الفضيلة والأخلاق وبين الإسعاد؛ الذي هو فن الحكم والسياسة. ولذا حرص العامري على بيان كيفية الإسعاد والسياسة وغرضها القريب والبعيد، فالغرض القريب هو تحصيل صلاح الحال بكل واحد من الناس ثم عرض العامري للصفات الواجب توافرها في السائس. وأهمية الأساس الأخلاقي للحكام وأن يتحلى الحاكم بالصفات الخلقية كالعلم والحلم والحكمة والشجاعة والفقه والاعتدال وغيرها.

وقد أشار عبدالحليم إلى البعد الإسلامي في فكر العامري، وأنه لم يتوقف عند حدود الشارح للفكر اليوناني ويدلل لنا على ذلك أن الفيلسوف الإسلامي لم يكن ليغفل الشريعة وأحكامها، ولذا كان لابد له أن يتأثر في فكره الخلقي والسياسي بما توصل إليه فقهاء الإسلام ومتكلموه وأن يحرص على إثبات الترابط بين الخلق والشريعة. ويستشهد عبدالحليم بقول العامري: إن الطريق إلى الإسعاد وتحصيل السعادة هي السنة المسنونة؛ فمن خالف السنة لم يصل إلى السعادة، لأن السعادة هي أن يتخلص من الشرور وأن يحيا مدة حياته الحياة التي هي أفضل؛ وعلى ذلك تكون العلة التي من أجلها يسوس السائس إنما هي تحصيل السعادة للمساس، وليس الواجب على السائس أن يصرف عنايته إلى التصرف بل إلى حسن

التصرف والانتقال بالرعية من النزاع إلى الائتلاف. وكأنه يشير كما يقول عبدالحليم إلى ما ينبغي أن يكون عليه الحاكم اليوم.

يعرض العامري في القسم الرابع لأقسام الرئاسات وأنواع الحكومات وأصناف المدن، على غرار ما فعله الفارابي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وفي نفس الوقت اعتمد التقسيم الثلاثي للحكومات الصالحة والفاسدة كما عرضها أرسطو في السياسة. واستعرض عبدالحليم أهم آراء العامري في الرئاسة وأنواعها وتقسيمه لها بحسب طبيعة الرئاسة، وأكد على أن الرئاسة تشرف بأسباب منها شرف الرئيس وفضله، ثم شرف المرؤوسين أو كثرتهم، وأن تكون جارية على نفع المرؤوسين واستصلاحهم. ويرى عبدالحليم أن العامري هنا يحاول وصف رئاسة الأخيار التي تتحقق في الحكومات الأرستقراطية، والتي يسعى الرئيس فيها لتحقيق خيرات الأمة وتوزيعها بالعدل. ويختتم العامري هذا القسم بوصف أفلاطون لأخلاق أهل زمانه وما يجب للمدينة على أهلها وصفات المدن.

تعرض العامري في القسم الخامس: لوصف سياسة الرئيس لنفسه ولرعيته، كما تحدث عن أقسام السياسة بحسب الأحوال الاقتصادية والعسكرية، فهناك سياسة للسلم وأخرى للحرب، وانتقل إلى تقسيم آخر للسياسة بحسب الرئيس والمرءوس وقسمها إلى ثلاث رئاسات. واختتم هذا القسم بوضع الشروط والآداب التي يحتاج الملك والسائس أن يأخذ بها نفسه وفي مقدمتها عدم جواز أن يقوم السائس غيره إن لم يتقوم هو أولًا في نفسه، وكذلك شرط الاعتدال

تناول في القسم السادس والأخير القواعد العامة للملك والرئاسات، وما يجب أن يأخذ به الملك نفسه ورعيته في معرفة الله، كما تناول أنواع التربية والفرق بين الأدب والحكمة، والعلاقة بين الأدب والسياسة، وأهم الآداب التي يجب أن يربوا عليها. ويرى عبدالحليم أن العامرى قدم نظرية في التربية والعلوم وأثبت العلاقة الوثيقة بين التربية والأدب والخلق، وأن العامرى كان مسترشدا بما ذكره أفلاطون عن ما يجب أن يتعلمه النشء منذ الصغر، وأهمية المشورة والاستشارة، والتحذير من الاستبداد وما يجب على الوزير عمله عند اختيار العمال[4].

ولاحظ عبدالحليم مدى إجادة العامرى واستفادته من آراء السابقين عليه سواء من اليونان أو العرب لكي يقدم رؤية متكاملة يتحقق فيها التزواج بين السعادة والإسعاد بين السياسة والأخلاق ودليل ذلك عند عبدالحليم أن العامرى نقل ما روى عن الفلاسفة في معرفة الله وصفاته، وما روى أيضًا عن

الاجتماع والزواج والتربية، وكيفية اكتساب الفضائل كالصبر والحلم وحسن الطاعة للرؤساء، ومختلف آداب التعامل، والسن التي يجب فيها التعلم وأنواع العلوم التي ينبغي أن تعلم وكأننا امام جمهورية أفلاطون وتربيته للنشء.

وقد أكد عبد الحليم عطية على أن العامري قد نجح في بيان طريق السعادة عن طريق بيان السبب والوسيلة حيث جعل الاستقامة بمعناها العام هى الطريق ؛ وهي أداة الخلود وغاية السعى في الدنيا وكذلك الغاية للنعيم المقيم في الآخرة. كما أكد عبدالحليم أن هذا السبب كان وراء اهتمام العامرى بأقوال جالينوس وأفلاطون في المعرفة وجعل الغرض من الفلسفة إنما هو معرفة الله[5].

ثانيا :المراحل التي مر بها تحقيق عبدالحليم:

لقد تميزت منهجية عبدالحليم في التحقيق بسمات الوصف والمقارنة والتدقيق ولعل هذه السمات كانت وراء تميز تحقيقه عن الدراسات السابقة لفكر العامري عمومًا وكتابه السعادة على وجه الخصوص.

في المرحلة الأولى بدأ عبد الحليم بوصف المخطوط وأقسامه، ورأى أن كتاب السعادة من حيث المحتوى يمكن اعتباره كتابين أو جزأين أحدهما يبحث في السعادة أو الأخلاق، والثاني في السياسة وهو يبحث في الإسعاد، وأن العامرى انطلاقًا من التقليد اليوناني جمع بينهما كما نجد لدى ابن رشد في تلخيص السياسة لأفلاطون، حيث جعل من الأخلاق والسياسة قسمين للعلم المدني؛ يشتمل الجزء الأول «الأخلاق» على ثلاثة أقسام كما أوضحنا: السعادة والفضيلة ووسائل تحصيل السعادات. كما يشتمل الجزء الثاني في السياسة على ثلاثة أقسام أيضًا هي الأحكام المتعلقة بالمدن والسلوكيات والسياسات والعلاقات الاجتماعية.

كما اهتم عبدالحليم في المرحلة الثانية أو الخطوة الثانية بسرد وتحليل الدراسات السابقة لأعمال العامرى وخاصة كتاب السعادة، فعرض لما قدمه محمد كرد على من أفكار حول هذا المخطوط والتعريف به دون الإشارة إلى المؤلف حيث اعتبر الكتاب لأحد فلاسفة اليونان وأتباعهم، قد يرجع هذا كما يرى عبدالحليم إلى أن محمد كرد على وأمثاله لم يعثروا على بداية أو نهاية المخطوط التي كانت مفقودة إلى وقت قريب. كما عرض عمل سحبان خليفات وتناول ادالته على نسبة الكتاب للعامرى رغم أن أسمه في كتب التراجم والسير أو في بعض مؤلفاته أو أنه قد تردد بصيغ مختلفة أو محرفة، أحد الصعوبات التي واجهت على حد تعبير عبدالحليم المحققين لكتاب العامرى قبله فتارة يعرف باسم: أبو الحسن بن أبى ذر، وتارة يعرف باسم:

أبو الحسن بن ذر العاملى وتارة يسميه البعض أبو الحسن يوسف بن أبى ذر، وبالتالي يمكننا أن نستنتج أن أسمه المكون من هذه الأسماء هو: أبو الحسن محمد بن يوسف العامرى [6].

في المرحلة الثالثة حاول عبدالحليم حسم العديد من الإشكالات المتعلقة بإثبات صحة نسبة الكتاب لمؤلفه، وتصحيح التحريفات التي وردت في أسمه واسم والديه، والربط بين كنيته أبو الحسن وبين كنية والده أبو ذر محمد بن يوسف قاضى بخارى الشافعى. كما حاول إثبات مدى التشابه والتقارب بين أسلوب العامرى ومنهجه الفكري في سائر مؤلفاته وأسلوبه في السعادة والإسعاد، والتقارب في الفكر والاتجاه بين أقواله في السعادة مع ما ذهب إليه من آراء في مؤلفات ثبتت نسبتها إليه من قبل مثل كتاب «الأمد على الأبد» و«النسك العقلي والتصوف الملي»، كل ذلك ليثبت نسبة الكتاب إلى العامرى.

وهكذا كانت منهجية عبدالحليم في التحقيق معتمدة على الأدلة والتدقيق في كافة عناصر العمل، ولهذا حرص على دراسة وتحليل صياغة العامرى وأسلوبه وطريقته في التأليف مع أقرب المؤلفات لكتاب السعادة وهو ما سطره العامري في «الإعلام بمناقب الإسلام» وكتاب «الأمد على الأبد». كما اعتمد على دراسة شخصية العامرى وعصره من خلال العنصر الزمني ووقت كتابة المؤلف، كما وصف طبيعة العمل وموضوعاته وعناصره، وطريقة العرض ومدى تأثره الواضح فكر أفلاطون في الجمهورية كما أشرنا وبفكر أرسطو كما ورد في كتابيه الأخلاق والخطابة.

ولذا وصف عبدالحليم المخطوط بعد إثبات نسبته إلى العامرى بقوله: إنه نقول أملاها العامرى على تلاميذه، وأن النسخ التي حققت عن طريق بعض المستشرقين منقولة من النسخة الأم التي سجلها العامرى وتلاميذه في القرن الخامس الهجري، وأن النسخ الموجودة نسخ مصورة عنها ومنها النسخة الموجودة والمصورة بدار الكتب المصرية. وكذلك النسخة الموجودة بمكتبة دبلن، ثم النسخة المصورة في معهد المخطوطات العربية والتي حرص عبدالحليم على الإطلاع عليها، ثم المطابقة بينها وبين النسخة الخطية الموجودة بدار الكتب المصرية.

في المرحلة الرابعة حرص عبدالحليم على وصف المخطوط. وأوضح مصادر تفكير العامرى واعتبر رحلاته العلمية إلى نيسابور، وطهران حاليًا، وتكوينه لجماعة فكرية، كما اعتبر لقائه مع رواد مجلس أبى الفتح ابن العميد ضمن مكونات تفكير العامرى ومنهجه الكلامي، أما مصادر الأفلاطونية المحدثة في فكر العامري فيمكن التعرف عليها من كلاسيكيات الكتب الفارسية، وعن طريق مؤلفات الجاحظ وابن المقفع.

ومع ذلك لم يستطع عبدالحليم تجاهل البعد الإسلامي في فكر العامري ومدى استفادته من مصادر التشريع الأولى القرآن والحديث وكذلك مباحث الفقهاء وعلماء الكلام، مما جعله يقرر صراحة أن معظم أجزاء كتاب السعادة يغلب عليها النبرة الإسلامية منذ البداية وفي ثنايا الفصول، ولكي يثبت ذلك وصف بأنه كتاب يعد نموذجًا عمليًا ومبررا لمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين وذلك من خلال محاولته الجمع أو التوفيق بين فلسفة اليونان وفلسفة الإسلام. وقد حرص عبدالحليم على وضع العديد من الهوامش وإضافة بعض العبارات أو الكلمات لإيضاح المعنى المقصود من اللفظ أو العبارة، كما حرص على إيضاح الأفكار عن طريق وضعها في محل المقارنة أو المشابهة مع سائر الأفكار التي سبق عرضها على مر تاريخ الفكر السياسي والخلقي. ومن أجل وضوح المعنى حرص عبدالحليم على عقد العديد من المقارنات بين متن المخطوط وما ورد في الكتابات المتشابهة السابقة خاصة تلك التي أشار إليها العامرى مثل كتابات أفلاطون وأرسطو والفارابي.

في المرحلة الخامسة فقد حرص عبدالحليم على تناول سائر مؤلفات العامرى بالتحليل والشرح، لإثبات مدى التشابه والتقارب في النهج والأسلوب والعرض مع كتاب السعادة، والأبعاد الميتافيزيقية في كتاب «الفصول في المعالم الإلهية»، والتي تناول فيه العامرى مراتب الموجودات ويقع في أعلاها وابتدائها الوجود الإلهي بوصفه الموجود بالذات، ثم الموجود بالإبداع وهو العقل الكلي الموجود بالعلم أو الأمر، ثم الموجود بالخلق وهو النفس الكلية، ثم الموجود بالطبع، ثم الموجود بالتوليد أو التكوين، وتناول عبدالحليم بالتحليل طبائع هذه الموجودات الخمس وخواصها الكلية، وعلاقة هذه الموجودات والطبائع بمسألة النفس وأشار أن الخلود لا يكون إلا للنفوس الفاضلة.

كما تناول عبدالحليم المؤلفات الطبيعية للعامرى وهي «الإبصار والمبصر» الذي نشره بول كراوس عام 1937 وأعاد نشره وتحقيقه سحبان خليفات عام 1988، ثم «الأبحاث عن الأحداث» وهو يتناول العلاقة بين الوجود الإلهي والطبيعي وتأثير القوة الإلهية السارية من العالم العلوى إلى العالم السفلي من خلال علمي التنجيم والطب. والثالث هو كتاب «الأبشار والأشجار» الذي يتناول علم (النبات) بوصفه جزء هام من العالم المادي الطبيعي وأنواع النباتات وأشكالها ووظائفها الحيوية.

ثم يتناول عبدالحليم المؤلفات السياسية والأخلاقية للعامرى وعلى رأسها «السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية»، وهو أكثرها أهمية لاشتماله على جميع الفضائل وطرق تحصيل السعادة ومراتبها، وعلاقة

الأخلاق والسياسة بالسعادة، وأيضًا كتاب «الإتمام لفضائل الأنام» والذي ركز فيه على الإرادة والفعل الإنساني. ثم كتاب «تحصيل السلامة عن الحصر والأسر»، و«الفصول البرهانية في المباحث النفسانية». وفيه تناول مسائل الفيض وتأثيرات القوى العلوية على عالم الطبيعة والإنسان والمعانى العقلية التي يتحدد ظهورها في العالم السفلي.

كما أشار عبدالحليم إلى أكثر مؤلفات العامرى تشابهًا وقربًا إلى السعادة الإنسانية وهو كتاب الحكمة؛ الذي أسماه كتاب «السعادة وقانون اليونان» والذي ضمنه جملة من النصائح السياسية والخلقية التي أمر بها كسرى شرون.

ثم أشار إلى مؤلفات أخرى يغلب عليها سمة الأخلاقية مثل كتاب «التبصير لأوجه التعبير»، وكتاب «فصول في التأدب والتحبب» في الأخلاق والسلوك والتصوف.

أما المؤلفات الدينية للعامرى والتى تشمل التوحيد ومسائل الألوهية والمعاد فيأتي في مقدمتها: كتاب «منهاج الدين» وبه بعض أشعار الصوفية ثم شرحه لكتاب «النسك العقلي والتصوف الملي»، وكتاب «التوحيد والمعاد» وهو جزء من «العناية والدراية» وبه خلاصة مذهب أرسطو في المسائل الإلهية والميتافيزيقا، ويرى عبدالحليم أن هذا الكتاب يقصد العناية والدراية يغلب عليه الطابع الكلامي سواء من حيث الموضوعات أو أسلوب العرض.

ويشير عبدالحليم إلى منحي العامرى الميتافيزيقي من خلال مؤلفه «التقرير لأوجه التقرير» الذي عرض فيه العديد من المسائل المتعلقة بالذات الإلهية والعلاقات الإنسانية، وهو أقرب إلى علم الكلام، رغم أن العامرى قد استعان بالكثير من آراء أرسطو في الميتافيزيقا ومسألة السببية لتوضح مسألة العناية والغائية. كما يشير إلى أوجه من التشابه بين «السعادة والإسعاد» وبين ما عرض العامرى في كتاب «النسك العقلي والتصوف الملي» حيث كانت السعادة وبواعثها وكيفية تحصيلها هي الموضوع الرئيسي في الكتابين، ويرى أن أهمية كتاب «النسك العقلي» ترجع إلى أن معاصريه مثل: أبو حيان التوحيدي ومسكويه قد نقلوا عنه الكثير من الآراء والأفكار، سواء في كتاب «المقايسات»، أو كتابي مسكويه «التهذيب» و«الحكمة الخالدة»، كما أكد عبد الحليم على أن أهمية هذا الكتاب في تنوع موضوعاته؛ لأن العامرى قد تناول مسائل النفس والوحي والفيض وأثر البواعث النفسية في أفعالنا الاختيارية وفيه أثبت أن شرف الإنسان وغايته القصوى هو الفوز بالسعادة العظمي عن طريق الزهد والنسك فهي الطريق لتحصيل

السعادة.

ومن المؤلفات الدينية أيضًا التي أشار إليها عبدالحليم في تحقيقه كتاب «الإبانة عن علل الديانة»، والذي تناول فيه العامرى العديد من قضايا فلسفة الدين مدعمًا رأيه بآراء أرسطو والأفلاطونية المحدثة. ورأى عبدالحليم أن هذا الكتاب يمكن إدراجه ضمن المؤلفات الميتافيزيقية أو الكلامية للعامرى.

وأشار المحقق إلى غلبة السمة الكلامية على مؤلفات العامري الدينية سواء في كتاب «الإبانة» أو كتاب «الإرشاد لتصحيح الاعتقاد»، وكتاب «استفتاح النظر»، و«الإفصاح والإيضاح»، وفيها تناول العامرى العديد من المفاهيم والمعاني العقلية لمعاونة أولى الألباب على تقرير المعالم النظرية، كما تناول مسألة الدفاع عن العقيدة على طريقة المتكلمين في إثبات التنزيه والتوحيد والذات الإلهية وصفاتها.

كما أشار عبدالحليم إلى أهمية مؤلفات العامرى المنطقية والكلامية مثل «الإعلام بمناقب الإسلام»، واهتمام العامرى ببيان قيمة الرؤية الصحيحة والركون إلى الحقائق والمعاني الكلية.

ثالثًا :السمات المميزة للفكر العربي عند العامري :

لقد التزم عبدالحليم القواعد المنهجية المتبعة في التحقيق، وهي كما نعلم:

- التحقق من النص وقراءته وإثبات نسبته إلى العامري، وذلك في ضوء منهجه وأسلوبه في سائر مؤلفاته المعروفة مثل «الأمد على الأبد» و«الأعلام بمناقب الإسلام» وغيرها.

- إصلاح الأخطاء اللغوية الواردة في المتن، ووضع علامات الترقيم والنقاط والفواصل، ثم وضع العناوين المناسبة لأقسام وفصول الكتاب وفي هذا ظهرت خبرة عبدالحليم حيث اعتمد بشكل كبير على التعريف بصاحب المؤلف والعوامل التي شكلت تفكيره، والتعريف بأهم مؤلفاته وعلاقته بمفكري عصره. وفي هذا الإطار قدم عبدالحليم بيانًا بالمؤلفات والمخطوطات والمصورات وقام بترتيبها بحسب أهميتها وموضوعاتها، كما قدم وصفًا وتحليلًا لمحتوي المخطوط وحقيقة نسبته للعامري.

- ولم يتوقف جهد عبدالحليم التحقيقي عند ذلك، بل حاول استعراض وتحليل المؤثرات الفكرية التي كونت فكر العامري الفلسفي، وخاصة علاقته الوثيقة بأصحاب النزعات الفلسفية من معاصريه أو من السابقين عليه كالكندي والفارابي، والتوحيدي ومسكويه، إلى جانب أثر أبو زيد البلخي والسجستاني عليه. وليؤكد من خلال هذا التحقيق على أهمية العامري وأهمية مؤلفه ومدى الحاجة إلى دراسة الفكر الأخلاقي والسياسي العربي من خلال مؤلفات العامري.

- التأكيد على أهمية التحقيق العلمي للتراث العربي بدلًا من رفضه كلية أو قبوله كلية بما فيه من أخطاء.

ومن أجل ذلك كان تحقيقه هو المنطلق لدراسة الفكر العربي وإبراز أهم سماته وخصائصه والتي حددها في:

1. النظر البرهاني:

وقد استمد هذه الخاصية من كتاب العامري «الأمد على الأبد» وما فيه من مباحث كلامية حول مسألة المعاد، حيث أوضح العامري نفسه ميله إلى التوجه الفلسفي ذو الطابع الديني؛ لأن غايته كما يقول عبد الحليم هو إيضاح المعاني العقلية ومعونة ذوي الألباب على تقرير المعالم النظرية، وأنه قدم بالفعل الأساس العقلي النظري للموضوعات الدينية من خلال الاهتمام بالمنطق والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة. وأكد عبدالحليم على التوجه العقلاني البرهاني لدى العامري الذي يتضح في استخدامه لمصطلحات الفلاسفة واقتباسه لأقوالهم واستشهاده الدائم بآرائهم وأن كان العامري لم يتوقف عند حد هذه الاستشهادات بآراء أفلاطون وأرسطو بل حاول الجمع بين موقف ورأى جماعة السوفسطائيين من اليونانيين إلى جانب آراء فلاسفة العرب الأوائل مثل: الكندي والفارابي والبلخي، وأن العامري أول من أرجع الفلسفة اليونانية إلى جهود حكماء الشرق القديم، وهذا ما أثبته في كتابه «الأمد على الأبد».

2. التلازم بين الأخلاق والسياسة:

أكد عبدالحليم هذه الحقيقة الواضحة في كتاب السعادة للعامري، حيث أن الفكر العربي يقوم على مبدأ إثبات الترابط الضروري بين الأخلاق والسياسة من جهة والأخلاق والسعادة من جهة ثانية، وأن تاريخ الفكر العربي طوال مراحله كان تاريخًا حافلًا بالكتابات الأخلاقية، يقصد كتابات الفارابي ومسكويه والعامري، وأن هذه الكتابات جمعت بين الأخلاق الفردية والاجتماعية، سواء تلك الأخلاق الفردية المكتفية برصد سلوك الفرد، والتي تصوره وكأنه كائن منعزل يكتفي بمبدأ الالتزام الخلقي والواجب من خلال الالتزام بالتكاليف والواجبات والنصائح والإرشادات، أو كانت الأخلاق الاجتماعية التي تتميز بالعموم والشمول لكافة العلاقات والوسائل والغايات بوصفها الأخلاق العامة التي تسعى لإيجاد علم عملي يتناول أخلاق الإنسان الفرد، وأخلاقه في علاقته مع غيره، وهذه الأخلاق الاجتماعية؛ هي التي أطلق عليها الفارابي وكذلك مسكويه مسمى الأخلاق العملية وعلم السياسة المدنية المهتمة بعلم تدبير المنزل والسياسة، وأن هذا التلازم بين الأخلاق والسياسة في الفكر العربي يثبت أن غاية الفلسفة هي الحكمة

وتحقيق السعادة الإنسانية التي تتطلب المعرفة بالنفس وأحوالها، والمعرفة بالفضائل وامتدادها وكذلك المعرفة بطبيعة النفس ما يسعدها وما يضرها.

3. التأثر الواضح بالفلسفة اليونانية :

لقد اجتذبت الصورة الأرسطية والأفلاطونية للعامري اهتمام عبدالحليم، وجعلته يقرر أن العامري قد أخذ عن أرسطو الأخلاق والميتافيزيقا عن طريق إطلاعه على مقالة اللام والخطابة والريتوريقا والكون والفساد، كما أخذ عن أفلاطون السياسة بعد إطلاعه على محاورتي الجمهورية والنواميس، ولهذا فإن كتابه السعادة كما يقول عبدالحليم يتضمن الأصول الأخلاقية والتدابير العملية التي هي ضرورية لتحقيق السعادة الإنسانية.

ورغم تأثر العامري الواضح بالفلسفة اليونانية فإنه حاول معارضتها في بعض جوانبها مثال ذلك: ربط اليونان بين اللذة والسعادة، وقصر حديثهم عن السعادة الإنسية والعقلية دون التعرض للسعادة القصوى في حياة الخلود في الآخرة، والحديث عن السعادة الناشئة عن المحبة الإلهية، وقصرهم السعادة على السعادة النظرية في الحكمة أو المنطق أو السعادة العملية في الأخلاق والسياسة، وإذا كان اليونان تربط بين اللذة والسعادة، فإن العامري يربط بين الفضيلة والسعادة، وأضاف إلى الفضائل الخلقية فضيلة هامة هي فضيلة الحرية التي تكون في التوسط عند إعطاء الأموال أو أخذها، وأنه لا يجوز أن يكون الحر غنيًا، لأن الغني في غالبيته يميل إلى الشر؛ لأنه خسيس وشقي، وأن الحريص ليس بغني وأن كثر ماله. كما يشير العامري إلى فضيلة الجرأة وعلو الهمة، ويرى أن صاحب علو الهمة يزيد على ذي الحرية بكثرة ما ينفقه. كما أضاف العامري إلى فضيلة الشجاعة العديد من المعاني والمفاهيم الغائبة عن مفكري اليونان مثل: معنى النجدة وهي التوسط بين الفزع والجرأة، ويميز بين الشجاعة العامة والخاصة، وبين الشجاعة الحقيقية والشجاعة الزائفة أو الكاذبة التي يتحلى بها أدعياء الشجاعة.

وفي هذا الإطار أشار عبدالحليم إلى مدى تأثر العامري وغيره من فلاسفة الإسلام بكتابات فلاسفة اليونان وخاصة في مجال الطبيعة والسياسة والأخلاق، وأن تأثرهم كان كبيرًا بأفلاطون وأرسطو؛ لأنهم أقروا جميعًا بأن غاية السياسة هي تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة على نحو ما ذكر الفارابي وكذلك العامري.

رابعًا :الرؤية النقدية لتحقيق عبدالحليم :

وهذه بعض الانتقادات التي يمكن ملاحظتها على منهجية عبدالحليم في التحقيق:

أنه دائم التركيز على شخصية العامري ومؤثرات تفكيره وعلاقته بمفكري عصره، أكثر من الموضوعات أو المواد المعرفية في الأخلاق والسياسة والميتافيزيقا أو المادة المكونة للكتاب بأقسامه الست، فقد اكتفى بسرد العناصر والعناوين وآراء العامري وما نقله عن أفلاطون وأرسطو دون أى تعليق أو نقد أو تحليل وهي غاية التحقيق، ولذا اكتفى بوصف عصر العامري ومكانته بين معاصريه وإن أهمية ومكانة العامري في الفكر الإسلامي تظهر واضحة من خلال كتابات معاصريه كالتوحيدي ومسكويه، بالإضافة إلى كتابات رجال التاريخ والتراجم مثل الشهرزوري في «نزهة الأرواح»: وصاعد الأندلس في «طبقات الأمم»، وأبو المعالي في «بيان الأديان»، والكلاباذي في «التعرف على مذاهب أهل التصوف»، ومع ذلك لم يذكر عبدالحليم الدور البارز والمؤثر لفكر الفارابي السياسي والخلقي على فكر العامري، واعتبر أن فكر التوحيدي رغم عدائه الظاهر وجوانب الأخلاق مع مسكويه والعامري هو المدخل الهام لدراسة فكر العامري، ومرجع ذلك متابعة عبدالحليم لرأى أركون وعبدالأمير الأعسم في إثبات علاقة التشابه والترابط أو التأثير والتأثر الكبيرين بين التوحيدي والعامري خاصة في المسائل الإلهية والأخلاقية التي ذكرها التوحيدي في «المقابسات» و«الإمتاع والمؤانسة» حيث يأخذ التوحيدي عن العامري الكثير من الآراء التي ذكرها العامري في النسك الحكمي وبعض الحكم الفلسفية التي اشتهرت عن العامري.

وعاب عبدالحليم وغيره على مسكويه أنه لم يتأثر كثيرًا بالعامري وأنه لم يأخذ عنه حكمته ورأيه واستشهدوا على ذلك بما سجله مسكويه في كتابه «الحكمة الخالدة»، ولم يتنبه عبدالحليم إلى أن مسكويه تميز بنهجه الاستقلالي في الفكر والرأى والتحصيل؛ لأن مسكويه كان يعتمد على نفسه في تحصيل الحكمة أكثر من اعتماده على الغير وأنه في ذلك كان يختلف عن العامري الذي اعتمد على النقول الإفلاطونية والأرسطية، هذا على الرغم مما سجله مسكويه نفسه في كتابه «الحكمة الخالدة» حيث خصص فصلًا كاملًا بعنوان وصايا العامري وآدابه. كما ذهب عبدالعزيز عزت في كتابه «فلسفة مسكويه الأخلاقية ومصادرها» إلى أن العامري كان أستاذًا لمسكويه فترة.

أن عبدالحليم لم يكن الأول أو الوحيد الذي تناول هذا المؤلف: كتاب السعادة والإسعاد، بل سبقه إلى ذلك كل من محمد أركون حين تناول مؤلف العامري في إطار النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي، وكذلك

محمد كرد علي وسحبان خليفات، ومحمد عواد، إلى جانب جهود العديد من المستشرقين الذين سبقوه إلى مؤلفات العامري وخاصة كتابه السعادة، وقد اعترف عبدالحليم بأن دراسات السابقين عليه هذه قد تناولت فكر العامري بشكل عام وأنها دراسات ساهمت بشكل كبير في لفت الأنظار إلى أهمية العامري الفكرية خاصة في مجال الفكر السياسي والخلقي وذلك لاهتمامه الخاص بموضوع السعادة والفضيلة وكيفية اكتسابها وتحقيقها.

أن عبدالحليم لم يستطع أن يشخص انتماء العامري الفكري بالدقة الكافية، وهل هو ينتمي إلى دائرة الفلاسفة العرب في المشرق كالكندي والفارابي أو من عاصرهم كالتوحيدي ومسكويه، أم أنه ينتمي إلى دائرة المتكلمين، وإن كان كذلك فإلى أى المذاهب والفرق ينتمي العامري. وفضل الدكتور عبدالحليم الوصف الشمولي العام لفكر العامري، فوصفه بالمفكر العربي المتكلم، وبفيلسوف الأخلاق، وأنه أحد أعلام القرن الرابع الهجري. مع أن غلبة الأسلوب الكلامي على العامري لا يجعلنا نسميه متكلمًا، كما أن غلبة الأسلوب الفلسفي على أحد يجعلنا نسميه فيلسوفًا، كما أن تتلمذه على البلخي لا يجعلنا نسميه بالصوفي.

أن عبدالحليم لم يقدم الدليل أو البرهان على قوله بأن العامري واحد من أبرز فلاسفة الأفلاطونية المحدثة في الإسلام، وأنه ممثل لأهم الاتجاهات الفلسفية الكلامية في القرن الرابع الهجري، بل هو يؤيد فقط ما ذهب إليه من سبقه من المفكرين والباحثين أمثال سحبان خليفات في كتابه «رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية دراسة ونصوص» طبع عام 1988، كما اعتمد عبدالحليم على ما كتبه عبدالرحمن بدوى في رسم الصورة الأرسطية للعامري، والتركيز على إبراز أثر الفكر اليوناني الواضح في العامري حتى وصفه البعض بالأرسطية أو الأفلاطونية أو أنه جامع بينهما، وأنه يعتبر ضمن شراح الفكر اليوناني كالفارابي من السابقين عليه، وقد اعترف عبدالحليم بذلك في تحقيقه ناقلًا عن التوحيدي قوله بأن العامري قد تبحر في الفلسفة اليونانية، وأنه كان منكبًا على مؤلفات أرسطو، وأن العامري كان يقبل آراء أرسطو ويدافع عنها، وأنه بسبب ذلك كان يتلقى اللوم من معاصريه، وهذا الرأى يؤكده عبدالرحمن بدوي في دراسته لكتاب «الأخلاق إلى نيقوماخس»، وأن في السعادة والإسعاد نقولًا كثيرة عن نيقوماخس.

أن عبدالحليم لم يقدم النقد أو التحليل الفلسفي المناسب لآراء المستشرقين الذين تناولوا فكر العامري قبله، واكتفى بإكمال مشوارهم ومتابعة منهجهم في التعريف بمؤلفات العامري، والإشارة إلى أهمية كتاب

السعادة والإسعاد، كما فعل كل من هنرى كوربان، وبول كراوس، وآربرى وغيرهم من المستشرقين والعرب.

ويبدو أن الدكتور عبدالحليم قد تأثر في آرائه عن العامري بالصورة الأرسطية التي رسمها الدكتور عبدالرحمن بدوي، وأنه قبل رأى الدكتور بدوي دون تمحيص أو نقد، ولذا ردد القول بأن للعامري تعليقات على المقولات لأرسطو، وأن تأثير أرسطو كان واضحا على العامري في مجال المنطق والأخلاق، وكذلك تبرير الصورة الأفلاطونية للعامري بسبب انتمائه لمدرسة الكندي الفلسفية وتتلمذه على البلخي. وينقل عبدالحليم عن الدكتور بدوى ص19 ما نصه: ويوضح لنا بدوى مدى أخذ العامري عن أفلاطون، وتبين لنا النصوص التي استشهد بها في: «أفلاطون في الإسلام» حجم النصوص اليونانية الصحيحة لأفلاطون المأخوذة من محاوراته إما بحروفها أو تلخيصًا أو على سبيل المعنى العام».

وهنا أيضًا يمكن أن اختلف مع زميلي عبدالحليم، ومع أستاذنا بدوى؛ لأنهما لم يشيرا إلى مدى التأثر الواضح من جانب العامري عمن سبقه من العرب أو حتى من عاصره من الفلاسفة ورجال الأخلاق مثل: التوحيدي ومسكويه، وليس أدل على ما أقول من التشابه الكبير بين آراء الفارابي في «تحصيل السعادة» و«آراء أهل المدينة الفاضلة» وبين ما كتبه العامري في الكتاب الذي حققه عبدالحليم؛ السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية وكذلك ما سجله الفارابي ومسكويه في وصف طبيعة السعادة ومراتبها وكيفية تحصيلها، ولذا فنحن نرى أن أثر الفارابي ومسكويه يفوق بكثير الأثر اليوناني وخاصة أفلاطون وأرسطو وهذا رغم النقول التي نقلها العامري[6].

اعتبر عبدالحليم ابن تيميه هو الممثل الوحيد للفكر العربي الإسلامي، ولذا يقول: أن العامري قد اهتم كثيرًا بالفلسفة اليونانية ومذاهبها وأعلامها وألم بها إلمامًا كبيرًا وأنه فضل الكثير من الآراء اليونانية في كتابه السعادة والإسعاد، خاصة أفلاطون وأرسطو، وأن ابن تيميه وأصحاب المذهب السلفي يهاجمون العامري لتأثره الشديد بفلسفة اليونان[8].

تابع عبدالحليم آراء بعض المستشرقين في قولهم بأن العامري لم يتخلص من التأثيرات الفارسية، وفي القول بفارسية العامري وأهمية المصدر الفارسي لأفكاره، وهذا الرأى قد عارضه ماجد فخري الذي ذهب إلى أن الأثر الفارسي كان محدودًا إلى حد كبير؛ لأنه يقتصر على بعض الأقوال المأثورة في الحكم والأخلاق، وأن الأثر الفارسي ظهر واضحًا فيما كتبه العامري بالفارسية بعنوان «السعادة وقانون اليونان»

وضمنه نصائح كسرى لانوشروان السلساني ولكن عبد الحليم تابع فيدت Vadt؛ الذي ذهب إلى أن كتاب السعادة والإسعاد يكشف من المشاعر الفارسية للعامري، ورغم ذلك فقد حاول عبدالحليم تصوير العامري بالمفكر الشامل الذي يجمع بين المؤثرات العربية والفارسية واليونانية فحاول تعظيم الصورة العربية الإسلامية للعامري وجعلها الصورة البارزة على باقى الصور اليونانية والفارسية، لأنها كما يقول الصورة الحقيقية للفيلسوف الأخلاقي والسياسي في كتاباته أولًا وبعض الدراسات الحديثة التي تظهره لنا فيلسوفًا عربيًا إسلاميًا.

ودليل ذلك عند عبدالحليم العديد من المؤلفات الدينية والكلامية للعامري مثل الاعتقاد واستفتاح النظر، والإعلام بمناقب الإسلام، والأمد على الأبد، وإنقاذ البشر من الجبر والقدر، والتقرير لأوجه التقرير العناية والدراية وغيرها. وهذه المؤلفات تدل في نظر عبدالحليم على تنوع شخصية العامري وثرائها ولذا يقول: إن حديثنا عن الصورة الكلامية ليس المقصود به إثبات انتماء العامري إلى أصحاب الكلام بل إلى تأكيد الصورة الإسلامية عنه، لأنه يتجاوز مناهج هؤلاء (أى المتكلمين) في الجدل إلى مناهج البرهان لدى الفلاسفة ولقد استدل عبدالحليم أيضًا على تنوع فكر العامري وشموله بقول سحبان خليفات عن عروبة العامري وأصوله العربية، وأن كتاب السعادة والإسعاد دليل على تأثر العامري الكبير بعلوم الفقه والتفسير والحديث، إلى جانب هوية العامري التي تجمع بين الفلسفة وعلم الكلام وتنوع أفكاره واهتماماته[9].

الهوامش :

(1) يمكن مراجعة العديد من الدراسات الأخلاقية للدكتور أحمد عبدالحليم في كتابه دراسات أخلاقية، دار قباء للطباعة والنشر – القاهرة 2000، وكذلك الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة 2001.

(2) أحمد عبدالحليم: السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، ص41، 95، 97، 98.

(3) أحمد عبدالحليم: مقدمة تحقيق السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، ص41، 42، 105، 106.

(4) أحمد عبدالحليم: السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، ص46، 47، 62، ص273-275.

(5) أحمد عبدالحليم: مقدمة تحقيق السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية ص273-274.

(6) أحمد عبدالحليم: مقدمة تحقيق السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، دار الثقافة العربية 1998، ص68-69-70.

(7) عبد الحميد درويش: الأخلاق المثالية في فكر مسكويه – القاهرة 2005 ص167، 215.

(8) أحمد عبدالحليم: مقدمة تحقيق السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية للعامري ص18-20.

(9) أحمد عبدالحليم: السعادة والإسعاد في سيرة الإنسانية، ص23-24.

الكانطية والهيجلية فى الفكر العربى

محمد عثمان الخشت

تناول عطية في العديد من أعماله امتدادات الفلسفة الغربية في الفكر العربي المعاصر، حيث توقف عند كبار الفلاسفة الغربيين وكيف فهمهم المفكرون العرب خاصة الفلسفتين الفرنسية والألمانية، حيث تناول الديكارتية في الفكر العربي في أوائل إصداراته، وسارتر في الفكر العربي المعاصر في كتاباته الأخيرة، بينما درس هيدجر في العربية وكذلك نيتشه وكل من الكانطية والهيجلية وقد اخترنا من بين هذه الأعمال التي تدور حول قراءة المفكرون العرب المعاصرون للفلسفة العربية دراستيه عن الكانطية والهيجلية فى الفكر العربى بحكم اهتمامنا ودراساتنا حولها، هادفين إلى بيان جهد عطية في درس وتحليل هذه القراءات؛ مما يمكن أن يندرج تحت عنوان قراءة القراءة وكيفية استقبال هؤلاء الفلاسفة في الفكر والثقافة العربية. ومن بين هذه الدراسات نتوقف أولًا عند دراسته «الكانطية في الفكر العربي»؛ حيث حلل في هذه الدراسة كيف استقبل كانط في العربية؛ لبيان صورته كما ظهرت لدى المفكرين العرب المعاصرين، وإلى أى مدى يمكن أن نجد كانطيين عرب انطلاقًا من الفلسفة النقدية التي قدمها فيلسوف كونجسبرج.

ويهدف عطية من ذلك إلى بيان كيفية تعامل الفلاسفة العرب مع المذاهب الفلسفية الغربية في الفكر العربي المعاصر، وهل قراءة المفكرين العرب أكاديميين وغير أكاديميين لهذه الفلسفة أدى إلى فهم أو تأويل لها يضاف إلى القراءات المختلفة للفلسفة الكانطية، وكيف عرفت فلسفة كانط في العربية؟ ومتى؟ وأى الجوانب فيها حظي بالاهتمام: نظرية المعرفة أم الأخلاق أم النقد لب هذه الفلسفة أم السياسة والتاريخ أم التنوير والثورة؟ هل دراسة الفلسفة النقدية تمت عن الألمانية مباشرة أم عن لغات وسيطة إنجليزية وفرنسية؟ وهل تدخلت هذه القراءات في فهم فلسفة كانط فهما يختلف عما لو بحثت في لغتها الأصلية؟.

ولم يقصد عطية من ذلك إلى عرض وشرح وتلخيص فلسفة كانط النقدية، فتلك مهمة الكتب المدرسية في تاريخ الفلسفة بمداخلها العامة ولا تقديم ببليوجرافيا شاملة بأعمال فيلسوف ألمانيا في العربية مضافًا إليها الدراسات المختلفة عنه. رغم أهمية ذلك، باعتبار أن رصد وتسجيل معرفة المفكرين والباحثين العرب المعاصرين للفيلسوف ومؤلفاته يعد مرحلة تمهيدية لبيان معرفتنا بالأصول الكلاسيكية للفلسفة الحديثة، وإظهار كيفية التفاعل معها سعيًا نحو نهضة فلسفية عربية. وذلك بمناقشة المفاهيم الأساسية في الفلسفة النقدية، حول العقل والعقلانية والنقد وطبيعة الفلسفة وغايتها عند كانط ؛ الذي لم يحظ مثل غيره

من الفلاسفة بالاهتمام من الباحثين العرب، لقد أصبح كل من ديكارت وهيجل وبرجسون وسارتر وماركس وفوكو ودريدا جزء من الثقافة العربية المعاصرة بينما ظل كانط قابع بين جدارن الأكاديمية. عرفت في البداية نظرياته في المعرفة والأخلاق وارتبط في سنواته الأخيرة بالثورة والتنوير والحداثة مما يقتضي منا متابعة اهتمام العرب المعاصرين بجوانب فلسفته المختلفة.

ويشير عطية إلى أنه منذ حوالي أربعة عقود كتب زكريا إبراهيم يقول: «إن المكتبة العربية قد ظفرت في العقود الأخيرة بعدة دراسات عن كانط والفلسفة النقدية فضلًا عن أن القارئ العربي قد استطاع أن يجد بين يديه بعض الترجمات الأمينة لأكثر من كتاب من كتب كانط. هذا الاهتمام المتزايد بالفلسفة الكانطية، شاهد على قيام نهضة فلسفية عربية تبغي العودة إلى أصول الفكر الفلسفي الحديث». (أوراق فلسفية العدد 6 ص 8)

يرصد عطية استقبال العرب للفلسفة الكانطية منذ العقود الأولى للقرن العشرين. وذلك عبر وسائط ثلاث هي: دروس الجامعة المصرية القديمة، والترجمات والدراسات والمؤلفات العربية حوله. وقد كانت الدروس الجامعية هي البداية الأولى وعن طريقها يمكن أن نتعرف على اتجاهات المفكرين والمثقفين العرب في التعامل مع الفلسفة النقدية كذلك نتعرف على القضايا التي شغلوا بها في هذه الفلسفة.

خصص الأستاذ الأسباني الكونت دى جلارزا عامًا جامعيًا لدراسة الأخلاق عند كانط في محاضراته بالجامعة الأهلية في مصر. وهي محاضرات لها أهميتها لسببين، أولًا لأنها تكاد تقدم لنا ترجمة شبه حرفية لنص من أهم نصوص كانط الأخلاقية وهو «نقد العقل العملي» والثاني تأثير جلارزا الكبير على المثقفين العرب الذين تتلمذوا عليه أمثال: جرجي زيدان وزكي مبارك ومي زيادة وكذلك فيما بعد أساتذة الفلسفة: عثمان أمين وتوفيق الطويل وعبد الرحمن بدوي.(الموضع السابق)

وأهمية الجهد الذي قدمه جلارزا يرجع إلى كونه أول مرة يقدم في اللغة العربية نصًا فلسفيًا من الألمانية مباشرة كان له تأثير كبير لدى الأساتذة المصريين من ذوي الاتجاهات المثالية في المعرفة والأخلاق.

كما تكشف هذه الفترة؛ العقدين الأولين من القرن العشرين عن ترجمة مبكرة مجهولة لأحد كتب كانط قدمها الشيخ الحكيم طنطاوى الجوهري، هو كتاب التربية عن الترجمة الإنجليزية للسيدة أنيت شيرتون حين طلبت مجلة النهضة النسائية منه أن يكتب عدة مقالات بها. ويخبرنا جوهري الذي قام بالتدريس في الجامعة المصرية أنه لم يجد «أشرف ولا أجل ولا أجمل من موضوع يفصل تربية الطفل في مهده ويصلحه

في طفولته ويصقله في شبابه... أكمل من كتاب ألفه الفيلسوف الألماني كانط».(ص9)

ويحدد جوهري منذ البداية موقفه العلمي موضحًا أهمية الكتاب وموقفه بالنسبة للأمهات وتربية الأطفال في أقسامه وموضوعاته. ويفسر لنا هذه الموضوعات مستشهدًا بالآيات القرآنية والشعر العربي والحديث لتقريب أفكار الفيلسوف إلى القارئ العربي. وأن كان الشيخ الفيلسوف كما يطلق عليه لم يتوقف في ترجمته أمام النواحي الفلسفية في الموضوع كما فعل التاليين عليه.

وبالإضافة إلى هذه الترجمات الأولى فقد نشرت الصحف والمجلات عددًا من المقالات تعرف بالفيلسوف وأفكار يرصدها د. عطية حيث كتب عباس محمود العقاد عن «عمانويل كانط» مقالين في جريدة البلاغ مايو 1924 تأثر بهم أستاذ الفلسفة في الجامعة المصرية الدكتور عثمان أمين، الذي يندرج بدوره في إطار الكانطية كما يشير إلى ذلك في كتابه «الجوانية» وكتب إبراهيم حداد في العدد الرابع عشر من مجلة العصور في عام 1928 عن عمانويل كانط «أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر» مؤكدًا على أهمية العقل عنده وتأكيده على الايمان الديني أن فلسفة كانط عاصفة فكرية مرت أمام مخيلتي فالتقطتها ودونتها لما لمكانة كانط من الاحترام.

أما ترجمة كانط إلى العربية، فمنذ أكثر من خمسة عشر عامًا خصصت مجلة الفكر العربي عددًا عن «نقد العقل المحض: «في أكتوبر 1987». وهذا في ذاته حدث هام، فلم نعتاد في فلسفتنا المعاصرة كما يذكر عطية تخصيص أحد أعدا المجلات الثقافية العربية لفيلسوف اللهم إلا إذا كان له اهتمام ما في مجال السياسة والحياة العامة مثل: هيجل وسارتر ورسل، ويعد كانط رغم عدم اتصال فلسفته مباشرة بالسياسة أو القضايا العربية الملحة. الفيلسوف الوحيد الذي يخصص لأحد كتبه عددًا خاصًا في مجلة عربية.

وهناك ترجمتين في العربية لكتاب «نقد العقل العملي الخالص» الأولى قدمها الكونت دى جلارزا كعرض وتحليل لعمل كانط مع الحرص على تزويدها بالمصطلح الألماني. وقدم الشيباني ترجمته عن دار اليقظة العربية 1966 وتنطبق عليها ملاحظات موسى وهبه على نقله لنقد العقل المجرد وهي ترجمة لم تعرف بين المتخصصين كنص فلسفي في العربية مثلما عرفت ترجمة كتاب ديكارت المقال في المنهج» وما ينطبق على ترجمة الشيباني لنصوص كانط ينطبق على الفصل الذي ترجمه عن فلسفة كانط في كتاب «تاريخ الفكر الأوربي الحديث 1601-1977» عن رونالد سترومبرج، الجزء الثالث الفصل السابع 1985.

وقد ترجمت نازلي إسماعيل «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقلبة يمكن أن تصير علمًا» التي صدرت بالقاهرة

1968 عن الفرنسية مع مراجعة عن النص الألماني للدكتور عبد الرحمن بدوى ويسبقها مقدمة عن إيمانويل كنت وتحليل الكتاب والكشف عن المصادر التاريخية للفلسفة النقدية.

وفاز تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق بترجمات ثلاث أحداها دون تاريخ نشر، قام بها حكمت حمصى وصورت عن منشورات دار الشرق بحلب وآخر للشنيطي صدرت عن مكتبة القاهرة الحديثة 1965 عن الترجمة الإنجليزية التي أنجزها فكتور دلبوس مع التحقيقات والحواش التي أضافها المترجم الفرنسي. وللشنيطي اهتمامات أخرى بكانط تتمثل في ترجمته لما كتب رسل عنه ضمن «تاريخ الفلسفة الغربية» الذي نقل الجزء الثالث منه إلى العربية 1977 وقدم دراسة بعنوان «خواطر كانط في التربية» في الكتاب المهدي إلى أستاذه ذو التوجهات الكانطية عثمان أمين.

وكان عبد الغفار مكاوي قد أصدر في الوقت نفسه ترجمة لنفس الكتاب عن الألمانية اعتمادًا على نشرة أكاديمية العلوم الملكية البروسية في برلين، المجلد الرابع من الأعمال الكاملة 1911. ويرى مكاوي أن الأخلاق نمت مع نظرية المعرفة عند كانط وفي وقت واحد، وامتدت بجذورها في نفس الأرض بحيث من الخطأ البالغ أن نحاول الفصل بينهما وأهم ما يميز ترجمة مكاوى بالإضافة إلى اعتماده على الأصل الألماني وتعليقاته وحواشيه على صفحات الترجمة تقريبًا هو تقديمه لثبت بالمصطلحات العربية والإنجليزية والألمانية (ص135-ص138) وفي هذا السياق علينا أن نشير إلى الاهتمام الكبير الذي أولاه مكاوي للفكر الفلسفي الألماني وسعيه لنقل نصوصه الكلاسيكية إلى العربية بحيث شكل أهرامات ألمانية ثلاث بالعربية هم: لينتز «المونادولوجيا» هيدجر «نداء الحقيقة» ونصوص أخرى «كانط» تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق.

والأهم فيما يتعلق بالسياق الحالي كما يضيف عطية هو ترجمته لمدخل ومقدمتي الطبعة الأولى والثانية من نقد العقل النظري الخالص الذي نشر في العدد الذي خصصه عطية في أوراق فلسفية عن كانط في الذكري المئوية الثانية لوفاته 2004.

وكان نصيب مشروع السلام الدائم Zum euvigen friden ثلاث ترجمات: الأولى قدمها عثمان أمين، الذي يعد أكثر الفلاسفة العرب اهتمامًا بفلسفة كانط والمثالية عامة حيث قدم ترجمته 1952، كما نشر تحليلًا موسعًا في تراث الإنسانية لنقد العقل الخالص 1963 كما يخبرنا وأخيرًا قدم دراسة مستفيضة عن كانط في «رواد المثالية في الفلسفة الغربية مزودة بترجمة عدد كبير من نصوص كانط (ص55-271) بالإضافة إلى ترجمته لكتاب اميل بوترو الضخم وهو في الحقيقة من أهم ما كتب عنه كانط وترجم إلى

العربية. ثم تتابعت ترجمات كانط.

ويتوقف عطية عند التفسيرات المختلفة لفلسفة كانط، ويرى انه ليس من اليسير تناول كل ما كتب بالعربية حول صاحب الفلسفة النقدية؛ ولذا لا يسعه في هذا الحيز أن يعرض لأظهر ما كتب حول فلسفته وأن كان قد تناول الدراسات العامة حول فلسفته في المعرفة والأخلاق ونشر بقدر الإمكان للدراسات التي تناولت الجوانب المختلفة التي اهتم بها السياسية والقانونية والجمالية والدينية والتربوية في فلسفته.

ويمكننا أن نضيف إسهامات أخرى حول كانط قدمها عطية هي الدراسة الطويلة التي نشرت في العدد الذي أشرف عليه في أوراق فلسفية عن «كانط وانطولوجيا الحاضر» وعنوانها: كانط ومابعد الحداثة، حيث قدم لنا اقتراح بقراءة جديدة للفلسفة الكانطية لدى كل من: جيل دولوز وميشيل فوكو وليوتار وجاك دريدا.(أوراق فلسفية، العدد 11).

ويرى عطية في دراسته عن «هيجل في الفكر العربي المعاصر»، أنه إذا كنا نستطيع أن نحدد استقبال المفكرين العرب للفلاسفة الغربيين عن طريق معرفة المبررات والدوافع التي وجهتهم إلى أفكار معينة لدى كل منهم وأيضًا فترة تلقيهم لهؤلاء الفلاسفة وأهم القضايا التي توقفوا عندها من فلسفاتهم، كالشك لدى ديكارت، الذي طبقه طه حسين على الشعر الجاهلي زمن افتتاح الجامعة المصرية بحثا عن تجديد مناهج الدراسة الأدبية أو حدس الصيرورة والوثبة الحيوية التي استلهمها كل من ميشيل عفلق وزكى الأرسوزي في قولها بالبعث العربي في خمسينيات القرن العشرين فترة ازدهار الفكر القومي في الشام أو القول بالحرية والالتزام عند سارتر مع المد الثوري وحركات التحرر الوطني والاستقلال والتحول الاشتراكي في الستينيات والتفكيك والاختلاف عند دريدا في سياق تجاوز الأنظمة الشمولية والتحول عن مفاهيم الثورة القومية والاشتراكية العربية في التسعينات.

وفي المقابل نجد أن هيجل شق طريقه للثقافة العربية مبكرًا على مراحل متعددة وعبر توجهات متنوعة منذ بدايات القرن العشرين وربما قبله بقليل. وتختلف كيفية استقبال هيجل في العربية عن غيره من الفلاسفة، فقد جمع التراث الفلسفي السابق عليه وأسس للفلسفات المعاصرة له عبر قراءات تجاوزية ومن هنا فقد قرأ في العربية انطلاقًا من رؤى كثيرة ومختلفة. لقد تناول المفكرون العرب المعاصرون هيجل مباشرة عبر ترجمات معظم أعماله وعبر الدراسات الوافية حول فلسفته. والأهم فيما كتب عطية من خلال

القراءات المعاصرة له انطلاقًا من عمل محدد من أعماله أو قراءة له عبر وجهة نظر غربية قد تكون قديمة مثل أرسطو أو حديثة مثل ماركيوز أو كيركجارد أو نيتشه أو هوسرل وهيدجر أو كوجيف أو هيبوليت.

ويبدو أن محكوم على الفلاسفة أن يجدوا هيجل في انتظارهم – بصبر – في نهاية أى طريق يسلكونه، كما يذكر رورتي، والطرق متعددة التي سلكها المفكرون العرب إليه. لقد قرأ هيجل في العربية ضمن وعلى ضوء هذه الفلسفات المعاصرة فتعددت القراءات وتعددت صور هيجل في فكرنا وثقافتنا.(أوراق فلسفية، العدد 18، ص219) ويميز عطية بين عدة طرق في التعامل مع صاحب الفينومينولوجيا في الكتابات العربية؛ الأولى هي طريقة العرض التحليلي الوافي الشامل الذي يلم بكل فلسفته كما في أعمال زكريا إبراهيم «هيجل أو المثالية المطلقة وعبدالفتاح الديدي «فلسفة هيجل» وكتاب عبد الرحمن بدوي عنه في عدة مجلدات وكل من: يعقوب ولد القاسم «الحداثة في فلسفة هيجل» ووائل غالي شكري نهاية الفلسفة: دراسة في فكر هيجل» وغيرهم.

والطريقة الثانية هي القراءة والتأويل التي نجدها لدى غير واحد من الأساتذة العرب، ممن تناولهم في هذه الدراسة، الذين توقف كل منهم عند ناحية معينة من كتابات الفيلسوف». وهو يرى أن هناك من سعى لتقديم الفيلسوف اعتمادًا على قراءة أحد أعماله مثلما نجد لدى شارل مالك، الذي قدم لنا هيجل كيركجارديا من خلال رؤية نقدية لفلسفته باعتبارها حلولية زائفة. وهناك من قدم دراسة مقارنة بينه وبين أحد الفلاسفة مثلما فعل عبدالسلام بنعبد العالي في «هيجل ضد هيدجر»؛ الذي انتصر للأخير بينما حاول فتحى المسكيني قراءة هيجل انطلاقًا من هيدجر واضعًا إياه في قلب إشكالية الفلسفة الراهنة، بينما أخضعه نور الدين الشابي في سياق نقد نيتشه للحداثة. وهناك من انتصر له مقابل تفسير كوجيف مثلما فعلت شادية دروري أو من عمق قراءة هيبوليت لفلسفة هيجل انطلاقًا من التحليل النفسي كما نجد لدى مصطفى زيور. ومن ماثل صاحب فينومينولوجيا الروح بصاحب الفينولوجيا بما هى علمًا دقيقًا. وما يشغل عطية في هذه الدراسة هو الأسئلة التي طرحها المفكرون العرب على هيجل؟ وماذا وجدوا لدى من يقترب ليشغل في فكرنا الحديث المكانة التي شغلها أرسطو في الفكر الإسلامي. وما هى الصور التي قرأ عبرها هيجل؟ وما هي البدايات الأولى للتعرف على فلسفته؟

يقول: إذا كنا «لحنا» بذور تصورين أحداهما هيجل ماركسي والأخر هيجل أرسطي، فإن بإمكاننا أن نجد في الكتابات العربية عنه صور متعددة حيث تين ملامح هيجل في الفكر العربي المعاصر.

يرى عطية ونحن معه أن يتعين علينا منذ البداية أن نعطي مساحة واسعة من الدراسة للجهد الكبير الذي بذله إمام عبدالفتاح إمام في مجال الدراسات الهيجلية العربية حيث ترجم الكثير من النصوص الفلسفية لصاحب الفينومينولوجيا وكذا العديد من الدراسات حول فلسفته. بالإضافة إلى دراساته المتنوعة عنه. حيث يبقى كتابه «المنهج الجدلي عند هيجل» أول خطوة جدية خطاها الباحثون الأكاديميون عندنا في مضمار «الدراسات الهيجلية»، كما كتب زكريا إبراهيم في تحليله النقدي لهذا العمل ويمكننا أن نجد في بعض مقدمات كتبه إشارات موحية عن علاقته بالهيجلية والتي نجدها بصورة مفصلة في كتاب «تجربتي مع هيجل» وأن كنا لا نعدم إشارات واضحة الدلالة عن كيفية تعامله مع الفيلسوف خاصة في مقدمة ترجمته «معجم المصطلحات الهيجلية» والتي يشير فيها إلى الصعوبات التي واجهته (الموضع السابق، ص227).والهام في الجهد الذي قدمه إمام عبد الفتاح هو ترجماته المتعددة لنصوص هيجل الأساسية مثل: «محاضرات في فلسفة التاريخ»، «تاريخ الفلسفة»، «موسوعة العلوم الفلسفية» و«أصول فلسفة الحق» والجزء الأول من ظاهريات الروح.

ويشير عطية في هذا السياق دون تفصيل إلى الترجمات العربية المختلفة لنصوص هيجل والدراسات الغربية المترجمة حول فلسفته. ويلاحظ أن إمام عبد الفتاح في كتبه عن الفيلسوف وترجماته اتجه للدراسات الإنجليزية عن هيجل، على العكس من زكريا إبراهيم الذي كان اهتمامه بما قدمه كل من جان فال والكسندر كوجيف وجان هيبوليت وجارودي عن هيجل، وأنه على الرغم من ترجماته لنصوص هيجل المتعددة إلا أن دراسته للمنهج الهيجلي جعلت اهتمامه الأكبر منصبًا على كتابًا الفينومينولوجيا والمنطق على العكس من شارل مالك، الذي قامت قراءته لهيجل على «محاضرات في تاريخ الفلسفة» ويقارن تناول إمام للمنطق والمقولات الهيجيلية بما قدمه فتحي المسكيني من قراءة للمنطق الهيجلي في دراسته «هيجل ونهاية الميتافيزيقا» وهي قراءة هيدجرية تختلف عن قراءة إمام الأرسطية.

وتوقف عطية عند شارل مالك وكيف أولى اهتمامًا كبيرا بفلسفة هيجل، لكنه في نهاية الأمر فضل عليه أرسطو، وحكم عليه من وجهة نظر دينية «فالواحدية الزائفة التي نجدها عند هيجل إنما هي في كنهها، حلولية، أي اكتفائية عقلانية ذاتية وبالتالي نوعًا من الشرك». يرى مالكا الفلاسفة قمم إنسانية، ويحدثنا عن العلاقة العضوية التي تربط هذه القمم مستعينًا بتناول هيجل لهم في «محاضرات في تاريخ الفلسفة»، والذي يرى أن وحدة تراث الفلسفة منذ طاليس تتألف من «هارمونية» عقلية يثبتها العقل الجدلي بين

هؤلاء القمم الأفذاذ (الموضع السابق ص233). أن حصيلة هذا العمل الجبار صب جوهر كل نظرة مع جوهر كل نظرة مقابلة ملازمة لها، في جوهر نظرة ثالثة مؤلفة حتى نتتهي بصب جواهر جميع هذه النظرات في نظرة هيجل ذاته الختامية التي يعبر عنها بـ «المثالية الألمانية المطلقة» (ص234).

ومع إشادة الأستاذ اللبناني بهيجل، كتب عطية، إلا أنه لا يتفق معه كل الاتفاق، فهو لا يذهب كما يقول مذهب هيجل، ويتخذ تجاهه موقفًا شبيهًا بموقف كيركجارد؛ حيث ينطلق مالك من رؤية دينية وجودية كيركجاردية مقابل موقف هجيل. فالعقلانية المثالية الهيجلية بمثابة انقياد إلى التجربة المميتة التي يقع فيها العقل المتغطرس. وإذا كانت فلسفة هيجل هى عصارة التجربة العبقرية التيوطونيه Teutonic الجرمانية كما يزعم، فالحق يقال أن هذه النظرة هي مجرد غطرسة تيوطونية وأنا عنها – يقول مالك – في موقف كيركجوردي، دستوفسكي مسيحي مختلف». (ص235).

ويلاحظ أن مالك هنا قدم لنا هيجل من خلال «محاضرات في تاريخ الفلسفة» وأنه يعلن لنا بشكل واضح موقفه الذي يتفق إلى حد ما ويختلف عن هيجل معلنًا صراحة كيركجارديته الدينية مقابل ما يدعوه حلولية هيجل الواحدية الزائفة.

ويستعرض عطية قراءة حسن حنفي لهيجل في خمس دراسات أثنتان منها نشرتا في مجلة «الكاتب» مايو ويونيه 1970 بعنوان «هربرت ماركيوز.. العقل والثورة». وثالثة عن «هيجل والفكر المعاصر» والرابعة عن « هيجل وحياتنا المعاصرة» والأخيرة «محاضرات في فلسفة الدين لهيجل». وهو يسعي في دراسته الأخيرة إلى تخليص مواقف هيجل عن فلسفته العامة للكشف عن موقفه الديني الخالص، وما يدعوه إلى ذلك هو التعرف على ما في موقف هيجل من اشتباه جعله في نفس الوقت زعيم المحافظين وزعيم التقدمين على السواء وهو ما نجده يتكرر فيما كتبه عن هيجل في الفصل الرابع من «مقدمة في علم الاستغراب» حيث يكرر لفظ الاشتباه.(ص240)

ويحلل عطية ما كتبه فؤاد زكريا، حيث يبين كيف قدم رؤية أخرى لقراءة ماركيوز لهيجل في مقدمة ترجمته للعقل والثورة. فأوضح صفات التفسير الذي يقدمه لنا هذا الكتاب لفلسفة هيجل، هي صفة المعقولية والثورية. ويوافق زكريا على حكم المؤلف أن المثالية الألمانية بأسرها كانت حركة تحررية وعلى نقد خصومها الذين نظروا إليها على أنها حركة تغلب عليها النزعة المحافظة. ويرى أن هذا التحرر للمثالية هو تحرر على مستوى الفكر فقط ويتساءل هل هذا التحرر تحررًا بالمعنى الصحيح، إلا يمكن بنفس المنطق

أن نعده على العكس محاولة واحتماء بعالم العقل خوفًا من عالم الواقع أو نتيجة للعجز عن التأثير فيه. وأن كان هذا محتمل فإن هيجل عند فؤاد زكريا لم يكن من هؤلاء الذين يعجزون عن ترجمة آرائهم إلى لغة الواقع ويقتصرون على المجال الفكري الخالص.

ويحلل عطية كيف قرأ فتحي المسكيني الفيلسوف في «هيجل ونهاية الميتافيزيقا» وقدمه في صورة هيدجرية. وعلى الرغم من الإحالة المستمرة إلى هيدجر فهو يؤكد، أى المسكيني أن ما يمكن أن يوجد من اتفاق بينهما محدودًا ولذا يحرص على التنبيه في إطار ما يذكر من اتفاقات بينهما على بيان حدود هذه الاتفاقات وعلى الاختلاف، فالمسكيني مع إحالاته لهيدجر يعي تماما الحدود والمصاعب في هذه العلاقة. ورغم بيانه إن هيجل قد استعد منذ نهاية منطق «الماهية» إلى صياغة «الميتافيزيقا المكتملة»بعبارة هيدجر وذلك هو منطق أو المنطق الذاتي وأن هيجل يستعيد ههنا مجازًا إغريقيًا لم تخبو حذوته إلى حد هيدجر نفسه، فهو ينبه إلى أن بين هيجل وهيدجر وشائج قربي غامضة قد جعلت كارناب لا يفرق بينهما في حملته على الثاني منهما. ويحرص على التنبيه على طبيعة العلاقة التي يفكر بها في هذا البحث بين هيجل وهيدجر وعلى مصاعبها وحدودها يقول: «فمن البين هنا أننا لا نقدم تأويلًا هيدجريًا لمنطق هيجل بالمعني المحصور الذي أعطاه هيدجر لهذا التأويل.

ويرى عطية أن القارئ لا يحتاج إلى إرشاد لإدراك أن الصياغة المسكينية تحيل للهيدجرية، إلا أنه رغم هذا التوجه الظاهر، الذي يتضح في أكثر من موضع من كتاب «هيجل ونهاية الميتافيزيقا» فإن المسكيني حريص على بيان التمايز داخل هذا التوجه الهيدجري. يقول: أننا لم نبحث هنا عن دراسة «تقنية» لمنطق هيجل بل نحاول أن نساهم في هذا المبحث. (ص243)

ومقابل هيجل المسكيني الهيدجري فإن هيدجر عبدالسلام بنعبد العالي ضد هيجل كما أوضح لنا في كتابه «التراث والاختلاف». وإذا كان عنوان العمل هو هيدجر ضد هيجل فإن المؤلف يخبرنا أنه لن يتحدث عن هذا ولا ذاك ولا موقف الأول والثاني. فما يرمي إليه هو أنه ينقل للقارئ الأصول الفلسفية لإشكالية التراث، وهو لا يقصد بهذين الأسميين علميين من أعلام الفلسفة الألمانية بقدر ما ينقل عبرهما الموقفين الأساسيين اللذين تمخض عنهما الجدل حول التراث. الموقف الأول يمتد من هيجل إلى ديلتاي وينظر للتراث من خلال نزعة تاريخية داخل ميتافيزيقا الهوية والتطابق والثاني لدى عديد من الفلاسفة المعاصرين ويتخذ من هيدجر عنوانًا له. أن ما يشغل بنعبد العالي هو التأكيد على أن مسألة التراث عندما

تطرح يفرض دومًا مفهومًا معينًا عن الهوية وعن التاريخ ثم عن الوعي.

وهو يرى كما كتب عطية أن فهمنا يفترض مفهومًا زمانيًا عن التراث وتحديدًا خاصًا للزمان التاريخي هو التحديد الهيجلي، أنه الزمان الذي يقوم كما بين هيدجر على مفهوم الحضور. بينما ينظر هيدجر للتراث خارج فلسفة الحضور وينظر للتاريخ من زاوية تاريخية أصيلة فيلتفت لهذا الذي لا ينفك عن المضي وهو لا يطرق مسألة التراث من وجهة نظر التجاوز الهيجلي، بل ينظر للماضي على أنه ما ينفك يمضي وإلى الحاضر على أنه ما يفتأ يحضر. بهذا المعنى لا يكو التراث وراءنا، بل أن هذه الأصول تكون معاصرة لنا ومن هنا ينهار التقابل بين التراث والمعاصرة. والخلاصة أن الأستاذ المغربي ينحاز إلى هيدجر متبنيًا رؤيته للتراث مقابل رؤية هيجل.

ومن الواضح -- حسب عطية – أن موقف بنعبدالعالي يميل إلى إعادة النظر في التراث خارج فلسفة الحضور وبعيدًا عن مفهوم الأصل. إن التراث عنده لا يخضع لأنماط الزمان، فالأمر يتعلق بتصدع الكائن وخلخلة كل تطابق وتعديد كل وحدة. يقابل بنعبدالعالي بين هيجل وهيدجر مستبعدًا الفهم الهيجلي للتراث مبقيًا على النظرة التي يتعامل من خلالها هيدجر. لذا فهو مثل المسكيني يربط بينهما وأن كان الأستاذ التونسي يتوقف عند رؤيتها للكينونة وقراءة اللاحق للسابق فإن المغربي يتعامل معهما من زاوية الزمانية والهوية والاختلاف كرؤيتين متقابلتين يتخذهما أساس لمناقشة قضية التراث أكثر من كونهما هدفًا للدراسة كعلمين من أعلام الفلسفة منحازًا للأخير منهما (ص244).

ثم يقف عطية عند هيجل كوجيفيا عبر تحليله لما قامت به شادية دروري الأستاذة المصرية للفلسفة والعلوم السياسية بجامعة ريجينا بكندا في كتابها «خفايا ما بعد الحداثة» ودور الكسندر كوجيف (ص245)فيها وهي كما يخبرنا دراسة هامة عن كوجيفية هيجل أو هيجلية كوجيف، والحقيقة أنها لا تكتفي بتقديم قراءة كوجيف الماركسية الهيدجرية النيتشوية لهيجل بل أنها وهذا هو مقصدها تقدم قراءة هيجلية لشروح كوجيف على الفينومينولوجيا، في دروسه التي أسهمت في المشهد الفلسفي ما بعد الحداثي في فرنسا. أن تأثير كوجيف لم يكن مقتصرًا على أولئك الذين حضروا محاضراته فكل من فوكو ودريدا متأثران تأثرا عميقا بشرحه لهيجل ولم يكن تأثير كوجيف في فرنسا فقط بل كان له أثرًا كبيرًا في أمريكا على إتباع ليوشتراوس أمثال ألن بلوم وفرانسيس فوكوياما.

وكوجيف في رأي دروري شخصية محورية لفهم طبيعة الجفوة التي أبداها مفكروا ما بعد الحداثة تجاه

الحداثة، حيث كان معجبوا كوجيف يعدونه تجسيدًا حيا لمنطق عقلانية التنوير القاتل، كانوا يرون في أعماله دليلًا أن للعقل سلطة قمعية، شمولية، ديكتاتورية وعلى ضوء ذلك نفهم لماذا تنكرت ما بعد الحداثة للعقل.

هي إذن تقرأ كوجيف شارح هيجل انطلاقًا من هيجل، الذي يمتاز برصانة نفتقدها في عمل كوجيف تقول بما «أنني أميل أكثر إلى هيجل فإنني ساستخدام بعض أفكاره بين الحين والآخر لانتقاد كوجيف. وتتوقف عند رؤية كوجيف حول السيد والعبد باعتباره وصفًا للتاريخ البشري واكتشاف لما يميز البشر عن سائر الكائنات وأن إنسانية الإنسان مرتبطة بفعل القهر غير المسبوق، الذي يبدأ بمحاولة إنسان ما أن يستبعد آخر ويخضعه لأغراضه وإشباع نزواته من خلال صفتين في الإنسان تجعلانه مخلوقًا له تاريخ هي: الوعي الذاتي والرغبة. وأن الوعي الذاتي يرتبط برغبة الاعتراف. أن تفوق السيد على العبد كامن في تفوقه على الفطرة، على حيوانيته، وهنا تكمن إنسانيته أما العبد فيظل كالحيوان والبدائيين يعيش في حضن الطبيعة وفي مجازفة السيد بحياته تظهر عدميته وقدرته على رفض الطبيعة المعطاة بما في ذلك طبيعته ومن هنا يكون رفض الحياة من خلال اختيار الموت هو منتهي أفعال الحرية. وعند كوجيف ما يشير إلى كون العبد يستحق أن يكون عبدًا لسيده، ومع هذا يصر مع هيجل على أن السيادة تنتهي إلى «مأزق». وتناقش دروري فيما كتب عبدالحليم عطية ثلاث حجج يقدمها كوجيف لتدعيم إدعائه وهي عندها حجج واهية فلا أحد ممن يقبل منطلقات كوجيف يشاطره الاستنتاج أن السعادة غير مشبعة أو أنه من الواجب رفض السيادة. فبالنسبة لكوجيف لا مبرر لأن يتجاوز التاريخ دولة السيادة الوثنية إلى ما هو أفضل. لأن السيادة هي الحياة الفضلي للإنسان.

ويوضح عطية قراءة أخرى لهيجل، وهي هذه المرة: هيجل هيبوليتًا. ويبين كيف عرف هيبوليت (1907-1968) في العربية عبر ترجمة عملين من أعماله هما: «مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل» الصادر بالفرنسية 1948 والترجمة العربية 1969 و«دراسات في هيجل وماركس» الصادر بالفرنسية 1955 والترجمة العربية 1971 عرف بالقراءة الوجودية لهيجل انطلاقًا من ترجمته وشروحه لـ «فينومينولوجيا الروح» 1941 التي أثرت في الوجودية الفرنسية تأثيرًا كبيرًا وكتابه «تكوين وبنية الفينومينولوجيا»، الذي اعتمد عليه زكريا إبراهيم في كتابه «هيجل أو المثالية المطلقة» كما يتضح من كثرة استشهاداته به.(ص249)

كما عرف لدى رائد دراسات التحليل النفسي في مصر مصطفى زيور، خاصة في دراسته «جدل الإنسان بين الوجود والاغتراب» حيث يناقش مفهوم الاغتراب من خلال ديالكتيك الذاتية كما يظهر في الفينومينولوجيا. وأن كان فرويد لم يستخدم مصطلح الديالكتيك، ولعله لم يكن يعرفه إلا أن كشوفه الأكلينيكية كلها ومنظوره في تفسير البناء النفسي في الصحة والمرض يتضمن معنى الديالتكتيك، الذي هو فيما يقول زيور «لب نظام التحليل النفسي بأسره، ولما كانت المذاهب الفكرية طبقًا لهيجل تتكامل على مر العصور ديالكتيكيًا فليس ما يمنع فرويد في المسار الديالكتيكي الذي يشمل فينولوجيا الروح كحلقة من حلقاته.

وهو يوضح لنا استعانته بهيبوليت في محاولته تفسير الفينومينولوجيا على ضوء قضايا التحليل النفسي، خاصة مقالته «فينومينولوجيا هيجل والتحليل النفسي». كما يشير كذلك إلى شرح كوجيف وكتابات جاك لاكان وكتاب ريكور «في التفسير». (ص251)

هكذا يحلل عطية امتدادات كانط وهيجل في الفكر العربي المعاصر على إحاطة بما قدم عنه باللغة العربية، ومصنفًا لتلك الامتدادات تصنيفات لافتة للانتباه،، ولا يخلو عمله من وجهة نظر نقدية، لكنها أحيانًا تتأثر باتجاهه الوجداني نحو بعض الأشخاص المعاصرين له، سواء بالسلب أو الإيجاب. وفي كل الأحوال لا شك أن ما قام به في هذا الإطار يمثل إضافة للدراسات العربية، تساعد على نمو الوعي العربي بذاته، من خلال معرفته بعلاقاته بالفكر الغربي.

استعادة فيورباخ

عبد العزيز بومسهولي

«إن المشكلة اليوم، ليست وجود أو عدم وجود الله، وإنما وجود الإنسان أو عدم وجوده... ليست مهمة إنكار الله هي ما يعنيني، ولكن ما يعنيني مشكلة عدم وجود الإنسان» فيورباخ

إن الفيلسوف لا يهتم بالفيلسوف الآخر، إلا لأن هناك انتماء مشتركا يربطهما، في الوجود. ويجعل انتسابهما إلى أفق التفكير ممكنا، فاستعادة الفيلسوف التالي للفيلسوف المبادر لا تدخل ضمن هذا المنظور داخل دائرة الاستذكار و تمثل تجربته الفلسفية فحسب وإنما تدخل أيضا في دائرة التحيين actualisation وهو ما يعني استعادة لحظة التفلسف بما هي لحظة إعادة تأسيس للخطاب الفلسفي وترسيخه في الحاضر بقصد استكمال المشروع الفلسفي الإنساني، أي جعل الفلسفة ذاتها فنا للحياة، قادرا على إيقاظ الكائن الإنساني من سباته، وانتشاله من عتمة الوجود الاعتيادي؛ الذي يلقي بالموجود في خضم عالم مغلق هو عالم التشميل والتنميط والتطابق.

إن الفيلسوف يؤسس للعلاقة مع آخره، ليكشف الغيرية alterété'L بما هي أساس إبداع الحاضر الذي ينبثق كشكل مغاير للتفكير، وكتفلسف يطبع العود الأبدي للحياة الإنسانية، أي يميز عودة الإنسان ذاته إلى حاضره، وعودة الحاضر إلى الحياة.

وفق هذه العلاقة يستعيد فيلسوفنا أحمد عبد الحليم عطيه فيلسوفا آخر هو فيورباخ، وفلاسفة آخرين من بينهم كانط، هيجل نيتشه، فوكو، وغيرهم. وهي العلاقة التي مكنته من الانثناء داخل الخطابات الفلسفية المتعددة، بقصد استعادة الإشكالات وتوليد أسئلة جديدة هي أسئلة الحاضر، وبخصوص فيورباخ فإن استعادته راهنا لا تعني سوى استعادة الانسان فينا حاضرا. وهي استعادة تروم الانفلات عن المشروطية التي ترهن وجودنا ونمط تفكيرنا، وتصيره خارج الزمان و التاريخ، بل خارج الحياة ذاتها، يقول أحمد عبد الحليم عطيه في كتابه الهام:«الإنسان في فلسفة فيورباخ».

«أما فيورباخ الذي نذرت جهدي من الآن من أجل تقديمه إلى الثقافة العربية و الفكر العربي تقديما يليق بمكانته بحيث يصبح جزءا مكونا من فكرنا المعاصر يثير الحياة في مياهنا الراكدة حتى نعي مقصد «نهر النار» ونتفهم خطابه الفلسفي الأنثربولوجي وهو يحدد لنا مبادىء فلسفة المستقبل بلا منازع، لأنه

فيلسوف الإنسان، وما أحوجنا اليوم إلى التعرف على الإنسان وتأكيد وجوده في وعينا، أي التعرف على فيورباخ وتقديم فلسفته لعلنا نشارك في المستقبل بعد أن ذوى الماضي الذهبي بين أيدينا. وأفلت الحاضر وفقد الإنسان».[1]

إن الإشكال الفلسفي المتعلق بوجود الإنسان. باعتباره القضية الجوهرية التي يتمحور حولها الهم الفلسفي، هو أساس الاقتراب من فيورباخ على النحو الذي يمكن من خلاله العودة للإنسان، فسؤال الانسان الذي بادر إلى طرحه كانط «من هو الانسان»؟ ظل سؤالا يقض مضجع كل تفكير جديد، يجد نفسه داخل وضعية أزمة، أي أمام ورطة اغتراب الانسان وأفوله وتحلله داخل أنساق مهيمنة تكاد تعيد نمط إنتاج عبودية مقنعة.

ومن ثمة يظل سؤال الإنسان هو نفسه سؤال الزمان والتاريخ المتعلق باستعادته ثانية وإعادة الزمان إلى كينونته، وهو على هذا النحو يغدو سؤالا للوجود ذاته، وهو ما أكده فيورباخ ذاته قائلا: «إن المشكلة اليوم ليست وجود أو عدم وجود الله، و إنما وجود الإنسان أو عدم وجوده، ليست المشكلة ما إذا كانت طبيعة الله مشابهة لطبيعتنا، ولكن ما إذا كنا نحن البشر متساوين فيما بين أنفسنا.وليس ما إذا كنا نشترك في جسد المسيح باعتبار أننا نأكل الخبز ونشارك في عقيدة«التناول»، ولكن ما إذا كان لدينا خبز يكفينا، ليس ما إذا كنا نعطي ما لله لله،وما لقيصر لقيصر ولكن ما إذا كنا نعطي للإنسان ما للإنسان، ليس ما إذا كنا مسيحيين أو وثنيين، مؤلهين أو ملحدين ولكن إذا كنا آدميين أو سنصبح كادميين نتمتع بصحة الروح والبدن والحرية والنشاط والحيوية. إن من يتحدث عني كملحد لا يقول ولا يعرف عني شيئا...ليس مهمة إنكار وجود الله هي ما يعنيني، ولكن ما يعنيني مشكلة عدم وجود الإنسان»[2].

تضعنا فلسفة فيورباخ إذن أمام محك جديد لا يتعلق فقط بماهية الإنسان بل يتعلق أساسا بتحققه الفعلي داخل الوجود، أي تحققه كواقعة إنسانية لا ترتهن بما يجعلها مغتربة عن ذاتها، ولكن بما يصيرها وجودا فعليا، أي أن السياق الذي يرتهن به هذا الوجود هو المصير الإنساني ذاته، ومن ثمة تحيين التساؤل عن الإنسان يروم الانفصال عن نسق اغترابه المتمثل في الانشغال بما هو متخرج عنه، مفارق لذاته، أي استعادة الانسان على أساس المصير الإنساني وليس على أساس اللاهوت الغيبي، فالانفتاح على المستقبل لا يتأتى على أساس تأكيد وجود الله أو نفيه، وإنما على أساس إثبات وجود الإنسان وإنقاذه من نسق العدمية الذي يفضي به إلى أن يغدو وجودا منفصلا عما يستطيعه وما يكونه هو ذاته في حاضره

ومستقبله أي ما يعني مصيره، ففيورباخ فيما يرى فوجلVogel.H. هو فيلسوف الانسان والانثروبولجيا الفلسفية الذي تمكن من أن»يؤكد أن فلسفته كلها فلسفة دين وذلك بالمعنى العام لكلمة دين، والتي تعني الاهتمام بالمصير الإنساني، ومن وجهة النظر هذه فإن فيورباخ يشن انتقادا دائما ومكثفا على ما عده ضلالا للعقيدة أي زيف اللاهوت»[3].

إن ما تكشف عنه قراءة أحمد الحليم عطيه باعتباره محاورا لفيورباخ هو ذلك الجانب المتعلق بتوكيد الإنسان وانتشاله عن النزعة العدمية التي تصيره وجودا فارغا منعدم القيمة، وتوكيد الإنسان في الفلسفة الفويرباخية معناه الاستجابة لنداء المستقبل، فما فتئ فيورباخ نفسه يقدم فلسفته على أنها فلسفة جديدة تماما حين يؤكد في الفقرة الختامية من فلسفة المستقبل»أن محاولات الإصلاح التي حدثت في الفلسفة حتى الآن لا تختلف في قليل أو كثير عن الفلسفة القديمة إلا من حيث الدرجة فقط و أنه لكي توجد فلسفة جديدة حقا، مستقلة، فلسفة تستجيب لحاجة البشرية ولحاجات المستقبل من الضروري أن تتميز جوهريا عن الفلسفة القديمة»[4].

و هذا الهدف فيما يرى عطيه هو ما سعى فيورباخ إلى تحقيقه في كتاباته مثل: ضرورة إصلاح الفلسفة، القضايا الأولية لإصلاح الفلسفة، مبادىء فلسفة المستقبل، وهي المحاولات التي تنطلق أصلا من نقد فلسفة هيجل «وتمتد لتيارات الفكر المعاصر»[5].

ومعنى هذا أن فيورباخ يؤكد الانسان على نحو تتجلى داخله الحقيقة. وهذا هو ما يهم عطيه أساسا من خلال فحصه لمفهومي الطبيعة والإنسان لدى فيورباخ ؛ الذي لا تستهدف فلسفته أن تكون فلسفة للطبيعة بالمعنى التقليدي، فالطبيعة لا تدخل في موضوع بحثها إلا بقدر ما تتحكم في الوجود الإنساني. لأن الإنسان هو الذي يؤلف مضمونها وموضوع اهتمامها الحقيقي[6]. ويذهب عطيه إلى أن فيورباخ يقدم لنا تصورا جديدا للطبيعة يختلف عن تصور هيجل وماركس، وهو التصور الذي يطلق عليه عطيه «التصور الأنتروبولوجي للطبيعة» حيث يمتزج في هذا التصور الإنسان بالطبيعة والطبيعة بالإنسان. إذ ليس بوسع الانسان أن يدرك ويتصور ويشعر ويؤمن ويريد ويحب أي كائن آخر يرى الوجود البشري، بما في ذلك الطبيعة، وذلك كما يقول فيورباخ - لأنه كما يشكل الإنسان جزءا من الطبيعة... كذلك تشكل الطبيعة بدورها جزءا من ماهية الإنسان...وهو الأمر الذي يشكل سر فلسفتنا في العلاقة مع الطبيعة، ونحن لا يمكن أن نتجاوز أنانية المسيحية، إلا عبر ربط الإنسان بالطبيعة[7]، فالانتماء المشترك ما بين الطبيعة

والإنسان ليس تماهيا وتطابقا في المنظور الفويرباخي ولكنه تمايز وتكاشف يؤسس للوجود الإنساني ذاته في قلب الوجود الطبيعي وكما يقول فيورباخ فالطبيعة هي الماهية التي لا تتمايز من الوجود، أما الوجود البشري فهو الماهية التي تتميز عن الوجود، والماهية التي لا تتمايز هي أساس الماهية التي تتميز. ومن تم فالطبيعة هي أساس الوجود البشري(8) وهذا لا يعني انفصال الطبيعة عن الإنسان وتميزها واختلافها عنه، بل يعني أن الانسان هو الطبيعة الواعية بذاتها، فالإنسان الذي هو كائن يعلم أنه جوهر الطبيعة الواعي لذاته، جوهر التاريخ، جوهر الدول، جوهر الدين(9).

يقربنا عطيه إذن من المفهوم الانثروبولوجي للطبيعة عند فيورباخ فيرى أن هذا الأخير لا يعطي الأولوية هنا للطبيعة إلا باعتبارها إنسانية،فهي الكائن الأول في الزمان وليس في المرتبة. الوجود الأول فيزيقيا وليس أخلاقيا، وإذا كانت الطبيعة وجودا بلا وعي، فإن الإنسان هو جوهرها الواعي، ولكن الطبيعة تظل رغم كل شيء هي الكائن الأساسي، الكائن الأول و الأخير، وهي بلا بداية ولا نهاية، كل شيء فيها هو فعل متبادل. كلي ومتبادل، كل شيء نسبي هو في أن معا سبب ونتيجة، فهي بالمعنى الحقيقي طبيعة محسوسة واقعية. ومن هنا فليس لدى الإنسان أية فكرة عن واقع آخر سوي الوجود الحسي(10).

إن الوجود الإنساني مرتهن بالوجود الطبيعي، وهذا يعني نقض أوهام الميتافيزيقا التي تجعل من الأصل المفارق أساس الوجود العيني للطبيعة و الإنسان معا، ففويرباخ يرفض اشتقاق الطبيعة من الله باعتباره مثل اشتقاق الأصل من الصورة أو الشيء من فكرته، فالتدليل على أن شيئًا من الأشياء موجود معناه فقط: أن هذا الشيء ليس محض فكر لكن هذا البرهان لا يمكن أن يستمد من الفكر نفسه كي يأتي وجود ليضاف إلى موضوع الفكر، يجب أن يأتي شيء مختلف عن الفكر ليضاف للفكر(11).

إن الطبيعة هي الحقيقة الأولى والفكر هو الحقيقة الثانوية وأن العلاقة الصحيحة بين الفكر والوجود هي أن الوجود موضوع وأن الفكر محمول، فالفكر ينبثق عن الوجود ولا ينبثق الوجود من الفكر وعلى الفلسفة أن تبدأ من الوجود- لا الوجود المجرد، لكن الوجود العيني؛ أي الطبيعة.

إن هذا التصور فيما نرى يقود إلى تحرير مزدوج للطبيعة والإنسان معا، فهو تحرير للطبيعة بما هي الأساس الذي يتأسس عليه الفكر مما يعني إبطال الحلول المثالية التي تؤول إلى تغريب الطبيعة عن وجودها العيني، وتحرير الإنسان مما يسميه ماركوز بالعذاب، فيورباخ يتخذ من الطبيعة أساسا وسيطا

لتحرير الإنسانية، فالطبيعة تسلب الفلسفة أو تنفيها وتحققها، وعذاب الإنسان علاقة «طبيعية» بين الذات الحية وبيئتها الموضوعية لأن الذات تقف مقابل الموضوع الذي يطغى عليها إن الطبيعة تشكل الأنا وتتحكم فيه من الخارج أساسا لتحول سلبيته من مصدر للحرمان والألم إلى مصدر للوفرة والمتعة[12].

ومعنى هذا أن هذا التحرير هو سبيل الإنسان نحو التحامه بالحياة، فانطلاقا من الطبيعة يتشكل الإنسان كقدرة على استعادة المتعة، فالطبيعة تقوم بوصل أكثر الأشياء جمالا وعمقا بما هو عادي في الحس الإنساني، وأن على الإنسان أن يبدأ من هنا- من الطبيعة- من اقل الأشياء وسوف يجد مادة للتأمل والفكر[13].

إذن فالطبيعة هي أساس الفلسفة الانثربولوجية عند فيورباخ ومعنى ذلك أن الطبيعة هي الواقع الوحيد والإنسان هو نتاجها وتمامها، وفي الإنسان تحس الطبيعة ذاتها، وما تجب الإشارة إليه هنا حسب «عطية» هو أن مفاهيم «الوجود و»الطبيعة» و»المادة» و «الواقع» تمثل جميعها رموزا مختلفة لمعنى واحد وأن تنوع مظاهر الطبيعة يمكن إرجاعه إلى شيء واحد، أو إلى مادة متجانسة، والماهية متنوعة أيضا كالوجود. والطبيعة خالدة، فما يظهر في الزمان هو الأشياء الفردية فقط، إنها لانهائية في المكان، والمحدودية الإنسانية وحدها تضع حدودا لامتدادها[14].

إن فهم الطبيعة يمكن من فهم الإنسان ذاته، وهو موقف فلسفي يسعى من خلاله فيورباخ حسب قراءة «عطية» إلى التجربة الكاملة الموضوعية الذاتية، فالعالم ليس معطى لنا عن طريق التفكير الذي يتنج لنا هذا التجريب، ولكنه معطى لنا من خلال الحياة والإدراك الحسي والحواس، وهذا العالم الواقعي والموضوعي عالم الطبيعة والموجود بصورة مستقلة عن شعورنا نصل إليه عبر الزمان والمكان[15].

وليس الزمان والمكان مجرد شكلين للظواهر أو مجرد صورتين محضتين للحساسية كما هو الشأن لدى كانط، وإنما هما شرطان للوجود، فالمكان والزمان يرتبطان بالإحساس والإرادة والفكر، وهما شرط وجود هذه الأشياء، فالمكان أو الامتداد يفترض شيئا له امتداد، والزمان يفترض شيئا ما يتحرك في شيء مكاني وزماني، فهما قانون للوجود والفكر معا. ويرى «عطية» أن تفكير فيورباخ في المكان يقوده إلى التفكير في الزمان مما يجعله يربط بينهما: « إن خارجية الوجود المكاني هي وحدها التي تمثل حقيقة التمييزات المنطقية. ولكن لا يمكن التفكير في الخارجية إلا من خلال التعاقب... الفكر الواقعي فكر في الزمان والمكان حتى إن نفي المكان والزمان هو دائما ملك للزمان والمكان ذاتيهما حين نريد إلغاء مكان، زمان ما، فذلك دائما وفقط

لكي نكتسب مكانا وزمانا آخر»[16].

وللزمان بشكل خاص أهمية قصوى في فلسفة فيورباخ الذي يرى بان الفلسفة يجب أن تقوم على الوجود الزماني، فالفلسفة التي تضارب على الوجود بلا زمان هي بالضرورة ضد التجريبية، ضد العالم المحسوس»[17] ومن ثمة استحالة التفريق بين الإحساس والزمان، فإلغاء الآن هو ذاته إلغاء للإحساس، فالزمان هو الشرط الضروري لكل إحساس، ويرى عطية أن الطبيعة إنسانية والزمان إنساني وفي افتقادها افتقاد للإنسان، أي أن ضياع الإحساس بالزمان يعني ضياع الإحساس بالسياسة والتاريخ، فالاهتمام بالزمان نظريا له نتائج عملية في السياسة والأخلاق وهذا ما يعبر عنه فيورباخ قائلا: «نفي المكان والزمان في الميتافزيقا، في جوهر الأشياء، ينتج عنه في العمل أوخم العواقب، من يتبنى وجهة المكان والزمان يملك، في الحياة والحس، المعنى العملي المكان والزمان هما المحركان الأوليان للعمل. أن شعبا يطرد الزمان من ميتافزيقاه ويؤله الوجود الأزلي المجرد عن الزمان، يطرد أيضا منطقيا الزمان من سياسته ويؤله مبدأ الثبات المضاد للحق والعمل والتاريخ»[18].

واهتمام عطية بالزمان عند فويرباخ جعله يخصص لهذا الموضوع دراسة مستقلة، نشرت في مجلة «آفاق عربية» التي تصدر في بغداد في التسعينات.

وهذه النتيجة الحاسمة والضرورية التي ينبني عليها تصور فويرباخ للطبيعة والإنسان والزمان تغدو بمثابة مشروع أساسي لفلسفة المستقبل، وهي تقوم على تقويض الميتافيزيقا التي تؤكد الأصل المجرد باعتباره مبدأ للثبات، كما تقوم على استعادة مفهوم العالم باعتباره صيرورة، مصيرا، أي باعتباره بدءا دائما، تأسيسا لا يتأمل في مبدأ مجرد، وإنما في الزمان ذاته. والزمانية ليست إلا التحاما بحياة الوجود، حيث ينبثق الإنسان كرغبة محركة للتاريخ ومن هنا فمشروع فلسفة فويرباخ يظل في نهاية التحليل هو الإنسان ذاته وبذلك «تتجاوز فلسفة فويرباخ حسب «عطية» كل الفلسفات المثالية الكلاسيكية لتكون بداية لكل التيارات المعاصرة التي تبدأ بالطبيعة والإنسان[19].

فالإنسان وفق منظور فويرباخ هو أساس الفلسفة، وشرط وجود الفلسفة يرتهن بالاستجابة لمطالب الإنسانية، وهنا يطرح فويرباخ السؤال التالي: «هل نجد أنفسنا على حافة عصر جديد في تاريخ الجنس البشري؟ هل نظل في عهدنا القديم للإنسان؟ أم ينبغي أن نبحث عن فهم جديد يتفق مع مسيرة الزمن»[20].

إن هذا هو ما يشكل أساسا لفلسفة المستقبل التي يدعو لها فويرباخ، فمهمة الفلسفة تتمثل في منح الحياة للفلسفة أي جعل الفلسفة فنا للحياة يعبر عنها، وبالتالي تحريرها مما يسميه فويرباخ «مملكة النفوس الميتة»، وجعلها «مملكة للنفوس الحية المجسدة» فليست الفلسفة ممكنة دون إعادتها إلى الحياة وإلى التصالح مع الجسد الإنساني فالبداية الحقيقية حسب عطية هي «إذن الإنسان لا العقل المجرد، هي الحياة لا التفكير، هي تأكيد الواقع مقابل الفكر، والعيني مقابل المجرد. فأهم هدف حققته فلسفة فويرباخ أنها رفضت لأول مرة شمولية المذهب الهيجلي من أجل الإنسان، وأظهرت أن الوعي الكلي هو وعي الإنسان، وأن الإنسان هو الحقيقة الواقعية، وليس «أنا» كانط وفشته ولا مطلق هيجل. والقضية الأساسية التي يؤكد عليها فويرباخ دائما في كل كتبه بلا استثناء هي إنكار الخيال اللاهوتي للتأكد على الجوهر»[21].

إن فلسفة جديدة بكل ما تحمله هذه العبارة من معنى هي فلسفة مستقبلية تضع في اهتمامها أولا وقبل كل شيء تحويل التيولوجي إلى انثربولوجي بالمعنى الفلسفي، إنها فلسفة تمهد السبيل لفلاسفة المستقبل الذي اهتموا بالإنسان كلحم؛ كوجود جسدي من قبيل فلسفة ميرلوبونتي وريكور وسارتر وغيرهم، أي أنها تجعل الإنسان كجسد متعين موضوعها الكلي، في ذات الوقت الذي تجعل من الانتربولوجيا علما كليا. ويذهب عطية إلى أن فويرباخ يعطي تحديدا ذا مغزى لطبيعة الإنسان التي تتمثل في ثلاث قوى أساسية هي: العقل والإرادة والوجدان:»قوة الفكر، قوة الإرادة، وقوة العاطفة، تنتمي جميعا إلى الإنسان الكامل، الأول هي نور العقل، والثانية طاقة الشخصية، الثالثة هي الحب، وهذه القوى هي كمالات الوجود الإنساني، بل الأكثر من ذلك فهي الكمال المطلق للوجود، فالإرادة والحب والتفكير تمثل أسمى القدرات فالإنسان وجد ليفكر ويحب ويريد فنحن نفكر من أجل التفكير لكي نكون أحرارا، فالوجود هو وجود من أجل التفكير والحب والإرادة وهذا وحده هو الحقيقي والكامل والإلهي الذي يوجد من اجل ذاته، فالثالوث المقدس في الإنسان الذي يسمو فوق الإنسان الفردي يمثل وحده العقل والحب والإرادة»[22].

فالإنسان الكامل هو من يتمتع بالحاسة الجمالية والفنية والدينية والأخلاقية أو الفلسفة العملية، وهذا الانسان ينبغي أن يكون محور الفلسفة الحديثة.

وان هذا التمتع -أو تجربة الحس بمتعة الحياة- هو الذي يمنح للجمال القيمة العينية فالجمال قيمة لا نستطيع تصورها وجودا مستقلا عنا، يؤثر في حواسنا فندركه نتيجة ذلك، فالجمال يوجد في الإدراك ولا وجود له

في غير ذلك، والجمال الذي لا يدرك هو لذة لا تحس ومن ثم فهو تناقض على حد تعبير سانتيانا[23].

لقد أيقظ فويرباخ روح الحياة في التفلسف الجديد الذي بدأ يغادر سماء المجردات لإعادة اكتشاف موطنه الأصلي والمتمثل في تجربة الإحساس باعتبارها تجربة للمحايثة التي بدونها لن يغدو الفكر، والرغبة أو الإرادة أو الشعور بالقيمة ممكنا، ومن ثم نفهم تساؤل فويرباخ التالي:

«من ذا الذي لم يجرب قوة الحب أو على الأقل لم يسمع بها؟ من الأقوى: أهو الحب أو الانسان الفردي؟ هل الانسان هو الذي يستحوذ على الحب؟ أم الحب هو الذي يستحوذ على الانسان؟ فعندما يجبر الحب الانسان على أن يتذوق الموت بسعادة من اجل محبوبته، أليست هذه القوى المميتة للحب هي القوى الفردية للإنسان أم هي قوة الحب؟... من ذا الذي لم يتذوق تلك القوة الساحرة الهادئة قوة الفكر، حين تستغرق في الفكر تنسى نفسك ومن حولك فهل عندئذ تتحكم في العقل أم أن العقل هو الذي يتحكم فيك ويحتويك؟ ألا يملك الحماس العلمي- أمجد انتصارات العقل- يملك عليك الرغبة في المعرفة أليست الرغبة في المعرفة قوة لا يمكن مقاومتها؛ قوة تغزو الجميع؟ عندما تكبح جماح عواطفك وتنزع عن نفسك من نفسك عادة أم عندما تنتصر ذاتك، أليست القوة المنتصرة قوة شخصيتك؟ أليست هذه هي قدرة الإرادة وقوة الأخلاقيات التي تتحكم فيك وتملأ بالغضب تجاه نفسك وتجاه ضعفك كفرد؟»[24].

إن هذه التساؤلات تكشف أساس الكائن الإنساني أو ماهيته التي ليست سوى الرغبة ذاتها كما عبر عن ذلك سلفا سلفه سبينوزا «فالرغبة هي عين ماهية الانسان ذاتها»[25].

إن اسبينوزا يضعنا أمام تجربة وجود دينامي يعبر من خلالها الانسان بما هو وحدة نفس ولحم عن قوة توكيدية للحياة يسميها الكوناتوس **conatus** أو الجهد من اجل الاستمرار في الوجود ومن اجل الاقتدار الذي يمنح المتعة ويحول دون العجز مصدر كل تعاسة، وإذا عدنا إلى فيلسوفنا فويرباخ – كما يزعم عطية- فإننا نجد أن تلك التساؤلات توضح الفكرة الأساسية التي يرغب في توكيدها في «ماهية المسيحية» وهي تتحدد في أن الانسان ليس شيئا دون موضوع يتعلق به، والنماذج العظيمة للإنسانية تلك التي تكشف لنا ما يقدر عليه الانسان هي التي تثبت حقيقة هذا القول إذ أن لها عاطفة واحدة تتحكم فيها ألا وهي تحقيق الهدف؛ الذي يعتبر قاعدة أساسية لموضوع نشاطها والموضوع الذي يتعلق بالذات بالصفة الأساسية والضرورية ليست شيئا سوى طبيعة الذات الخاصة والموضوعية ولذلك فإن الانسان يتعرف على نفسه من الموضوع الذي يفكر به، وهنا يستنتج عطية بأن فويرباخ يقدم لنا إرهاصا

بفكرة القصدية intentionnalité في فينومينولوجيا هوسرل؛ فالوعي بالقصد هو وعي ذاتي بالإنسان، فنحن نعرف الانسان بموضوعه ومفهومه لما هو خارجه، وفي هذا الموضوع تتضح طبيعة الظاهرة والأنا الموضوعية الحقيقية»[26].

إن فهم الانسان يرتبط أذن بفهم طبيعته أي فهم ماهيته الأساسية التي تشكله كإنسان كامل أو حقيقي، وغاية الانسان مرتهنة بدورها بهذا الأساس الذي هو عين ماهيته، فالإنسان يوجد لكي يعرف، ولكي يحب، ولكي يريد فثالوث الفكر، والحب والإرادة هو مفتاح الواقعة الإنسانية. ويرى «عطية» بأن هذه «الفلسفة الجديدة تقوم على حقيقة الإحساس، الذي يملأ القلب والفهم كما تقوم على حقيقة الحب، والفلسفة الجديدة في علاقتها بالأساس الذي تقوم عليه ليست إلا ماهية الإحساس التي ارتفعت إلى مستوى الوعي (العقل)، فهي تؤكد العقل، والعقل وحده الذي يعترف به كل إنسان واقعي من كل قلبه، إنها القلب الذي ارتفع إلى مستوى الفهم، والقلب لا يريد موضوعات مجردة ميتافزيقية كانت أو لاهوتية، إنه يريد موضوعات وماهيات واقعية حسية»[27].

ويفصح فويرباخ عن هذه النزعة الحسية، بل عن نزعة جسدية أيضا لأنه يستدخل إلى جانب الحس الرغبة أو العاطفة إلى تصوره الجديد للإنسان فيقول: «إن أدوات الفلسفة ووسائلها الأساسية هي الرأس مصدر النشاط والحرية واللانهائية الميتافزيقية والمثالية، وأيضا القلب: مصدر العاطفة والنهائية والحسية، وبمصطلحات نظرية الفكر والحدس، وذلك لأن الفكر هو مطلب الرأس، والحدس مطلب القلب، الفكر هو مبدأ المدرسة والنظام والحس مبدأ الحياة، في الحس (الحدس) أكون محددا من قبل الموضوع في الفكر احدد أنا الموضوع، في الفكر أكون أنا في الحدس أكون لا – أنا»[28].

يحاول أحمد عبد الحليم عطية أن يولد تصورا لفلسفة جديدة محورها الانسان انطلاقا من محاورته لفويرباخ، وهو بذلك يتيح لدينا إمكانية استعادة تفلسف جديد يمكنه أن يغني مفاهيمنا- نحن العرب- حول الانسان، وبالتالي فهو لا يدخر وسعا في إضاءة فكر فويرباخ، ولكي نتفلسف ينبغي ألا نفصل الفيلسوف فينا عن الانسان، بل إن الإمكانية في نفكر هي إمكانية منتزعة من كلية الكائن البشري الحقيقي، إنها إمكانية للتفكير انطلاقا من العالم القادر على إحياء فعاليتنا، فالعالم لا يكون مفتوحا على مصراعيه إلا إزاء عقل منفتح، والحواس وحدها هي نوافذ العقل، أما كون الفكر معزولا لذاته ومنغلقا عليها، الفكر دون حواس، دون الانسان وخارجه فهو تلك الذات المطلقة التي لا يمكنها ولا ينبغي عليها أن

تكون موضوع طرف ثالث والتي لهذا السبب نفسه لا يمكنها أن تعثر على وسيلة تمكنها من ملامسة الموضوع والوجود، وستكون عاجزة عجز رأس فصلت عن جذعها ولم تعد قادرة على العثور على موضوع لها، لأنها ستكون مفتقرة إلى الوسائل والأعضاء القادرة على التأمل والتلقي»[29].

وتفتح الإنسان على العالم لا يتاتي فقط بواسطة الحواس بل بواسطة الروح أيضا، ولا يعني ذلك فصلا للروح عن الجسد وانما شكلا من إثبات العلاقة التفاعلية داخل وحدة الإنسان، ولكي يولد الانسان ينبغي أن يكون هناك كائنان بشريان الانسان الروحي، والإنسان الجسدي، وتضافر الانسان مع الانسان هو مبدأ ومعيار الحقيقة الكونية، بل وحتى يقيني من وجود الأشياء الخارجية عني، يمر بالنسبة لي عبر يقيني من وجود إنسان آخر خارجا عني إني اشك فيما أراه بمفردي، وعلى يقين فقط مما يراه الآخر معي[30].

إن فويرباخ من خلال هذا المنظور يجعل شرط تفتح الانسان على العالم أساسا للغيرية بما هي علاقة مع الوجود الإنساني الآخر. إنها العلاقة التي تجعل الحقيقة كونية، كما تسمح في الآن ذاته ببناء اليقين المشترك، مما يعني أن معرفة الإنسان منعزلا عن آخريته، وعن غيرية الأخر تغذو مستحيلة، فالانتماء المشترك للإنسان وآخريته أساس انكشاف الواقعة الإنسانية بما هي اعتراف وتعرف، إقرار بكينونة الأخر ومعرفة بذاك الآخر الذي يساهم في بناء الذات «إن معرفتي بنوعي تجعلني أقر بوجود كائن آخر مختلف عنى ومتكامل معي في آن معا، ويساهم في تحديدي إذن فلست كائنا مستقلا، بل أنا بطبيعتي مرتبط بكائن آخر. وبالتالي يكون المبدأ الحقيقي للوجود والفكر هو اتحاد الأنا والأنت»[31]. ويؤكد عبد الحليم بخصوص ذلك أن فويرباخ يسعى للحصول على معرفة الإنسان والطبيعة ومن هنا تأكيده على كونه «كائن مادي محسوس وحقيقي، وأن جسمي كله هو الأنا في- هو كياني ذاته، وأنه حيث توجد المحسوسات تنتهي كل الشكوك والصراعات وأن جوهر المعرفة هو المحسوس، أو المعرفة الحسية المباشرة التي تتم بين الإنسان والعالم، الانسان و الآخر، فالشيء الحقيقي يعطى لي عندما يكون هناك آخر يعطي لي هذا الشيء، عندما يجد نشاطي حدوده وقيوده من وجهة النظر الفلسفية عند بداية كائن آخر وفكرة الشيء في الأصل ليست سوى فكرة أنا أخرى، وهكذا يفكر الإنسان في طفولته وفي كل شيء على أنها كائنات تتصرف بحرية.

وفكرة الشيء بصفة عامة تأتي من فكرة الأنت التي أصبحت شيئا. وهذه هي العقبة الأولى التي تعثرت

فيها خطي كبرياء المثالية، ولكنها في نفس الوقت الرباط الذي يربط بيني وبين العالم:[32]

ومعنى هذا في نظرنا أن الإنسان ليس إلا واقعة جسدية، وأن هذه الواقعة مشروطة بالغيرية، وأن هذه الغيرية يتوسطها العالم. وهذا هو عمق مبادرة فويرباخ الذي مهد الطريق للفلسفات الجديدة التي يتمحور جوهر تفكيرها على الجسد.

يظهر من خلال هذا التأويل أن فويرباخ يبني تصوره للعالم باعتباره فضاء بيجسدانيا Intercorporel، وما يشير إليه بخصوص علاقة الجسد بالآخر وعلاقة الآخر بتحديد الذات الجسدية، يفتح المجال للحديث عن أبعاد الإنسان باعتباره جسدا، وهو ما قام به فعلا في جوهر فلسفته، وهو ما قام به سارتر بعد ذلك في الوجود و العدم، فقد حدد سارتر ثلاثة أبعاد للإنسان أو الجسد وهي:

« كوني اوجد جسدا، وهو البعد الأول، أما البعد الثاني، فهو كون جسدي معترفا به من قبل الغير. لكن بقدر ما أوجد من أجل الغير، فالغير ينكشف لي كذات أكون بالنسبة لها موضوعا، فالبعد الثالث يتعلق إذن بعلاقتي الجوهرية مع الغير، إذن فأنا أوجد من أجل ذاتي كمعترف به من قبل الغير خاصة فيها يتعلق بواقعيتي ذاتها. وأنا أوجد من أجل الذات كمعترف به من طرف الغير من خلال الجسد»[33].

وإذا كانت خاصية الجسد تتمثل في كونه معترفا به من قبل الغير، فما يعرفه الجسد عن نفسه ينبع من طريقة رؤية الآخرين له فإن طبيعة الجسد تحيل إلى وجود الغير، وإلى الكينونة من أجل الغير،فالجسد يكتشف مع جسد الغير نمطا آخر للوجود هو غير الكينونة من أجل الذات، وإنما هي كينونة من أجل الغير،«وبالتالي فإن إدراكي لجسدي يتموقع زمنيا بعد إدراك جسد الغير، فالجسد هو الأداة التي أكونها، وهو وقائعية كينونتي وسط العالم بالقدر الذي أتجاوزها نحو كينونتي- داخل- العالم»[34]. لقد قدم فويرباخ تصورا جديدا مارس تأثيرا هاما داخل حركة التفلسف الجديدة التي أعادت الجسد ومن تم الغيرية بما هي وجود«بيجسداني» إلى حقل التفكير الفلسفي المعاصر، ذلك لأن فلسفة فويرباخ كما يخلص أحمد عبد الحليم اهتمت بالإنسان وأسست للأنثروبولوجيا الفلسفية وبالتالي فهي فلسفة مضادة للمثالية الميتافيزيقية، تهتم بالإنسان لا باعتباره اللوغوس، أو الكوجيتو، أو العقل الخالص، أو الأنا الفشتي فقط، بل باعتباره الإنسان الذي يوجد في شقاء الأرض وليس في نعيم السماء السرمدي أي بوصفه الانسان الحقيقي «بلحمه ودمه» الذي يحيا على هذه الأرض، فالأصل الذاتي للفلسفة هو أيضا أصلها الموضوعي أي أن فويرباخ يقف في بداية صف طويل مع هوسرل ومع الفلاسفة الوجوديين مقابل كانط والفلاسفة

المثاليين، فالمشاعر أساس الوجود والكائن مجرد لا وجود له، أما النقطة الأساسية التي يقف عندها عطية في فلسفة فويرباخ هي أن الانسان كما يتصوره ليس فردا مكتفيا بذاته بل هو الانسان المتصل بالآخر هو الأنا والأنت، الرجل والمرأة، وهو هنا يتجاوز كما يرى عطية فكرة الوجودية في الغير ونظرة سارتر للآخر، الذي يسلبني حريتي. إن الآخر هنا عند هذا الأب من آباء الوجودية – إن جاز التعبير- مكمل لي، محب لي جزء مني، يجمع الأفراد على الحب والمشاركة، فويرباخ يفتح فلسفة الحوار التي وجدت بشكل عابر في الوجودية وظهرت متكاملة مع مارتن بوبر Buber .M الذي تتلمذ على فويرباخ[35].

هناك حقيقة ننتزعها من محاورة عطية لفويرباخ وهي التأكيد على إصلاح الفلسفة، أليست هذه الفكرة الفويرباخية اليوم بالنسبة لنا في عالم عربي «لم يفكر بعد» شرطا جوهريا لإبداع حياة فلسفية عربية؟ وإن ما نقصده بالإصلاح ليس مجرد إصلاح لوضعية تدريس الفلسفة بالجامعات والمؤسسات التعليمية وإنما هو أيضا تحرر من التبعية الذهنية، وإحداث للقطيعة مع كل تفكير يبخس الجسد الإنساني، إن إصلاح الفلسفة في العالم العربي لن يتم إلا بالانقلاب الجذري على كل الأوهام الميتافزيقية التي رسختها سلطتا الدين والسياسة في الفكر العربي وذلك هو أول الطريق.

الهوامش :

(1) أحمد عبد الحليم عطيه:الانسان في فلسفة فويرباخ – دار التنوير- 2008.ص 4.

(2) C.Kamenka. P.17 in Feur bach, Samttiche Werke, vol I

أورد عطيه ضمن كتابه حول فيورباخ ص 10.

(3) Vogel, H: introduction to translation the principes of Philasophy of the future. Indiana polio Bobls Merril 1966. أورد عطيه فب كتابه السابق ص 9.

(4) أحمد عبد الحليم عطيه. المرجع السابق ص 67

(5) نفسه ص 67

(6) ماركيوز- العقل والثورة –فؤاد زكريا، الهيئة العامة للكتاب القاهرة. ص264.

(7) عطيه: المرجع نفسه ص 75.

(8) - Feurbach: Preliminary theses on the Reform of philosophy P 163

(9) Ibid.P169

(10) عطبه نفس المرجع ص:78

(11) نفسه ص 79

(12) ماركيوز: العقل والثورة. ص 365.

(13) عطيه نفس المرجع ص 81.

(14) نفسه ص 83.

(15) نفسه ص 104

(16) نفسه ص 108

(17) Feurbach: prelimanary…P163

(18) Feurbach prelimanary p 162. أنظر الصفحة 110 من كتاب عطيه حول فويرباخ.

(19) عطيه أنظر المرجع السابق ص 114

(20) Feurbach: the Necessity of a reform a reform of Philosophy, P146. ورد في الصفحة 115عند عطيه.

(21) المرجع السابق ص 132.

(22) نفسه ص132.

(23) سانتيانا، علم الجمال، أورده عطيه في كتابه السابق ص 132، راجع أحمد عبد الحليم، أثر جماليات فويرباخ في النقاد الديمقراطيين الروس»، مجلة الجمعية الفلسفية العربية، عمان، الأردن، العدد عام.

(24) فويرباخ، ماهية المسيحية أورده عطيه في الصفحة 133.

(25) سبينوزا: علم الأخلاق، ت جلال سعيد، دار الجنوب للنشر تونس هـ 277

(26) عطيه، نفس المرجع ص 134

(27) نفسه ص 146

(28) فويرباخ: القصية46 من القصايا الأولية «أوردها عطيه في كتابه المشار إليه ص 147- 148.

(29) نفسه ص 149.

(30) فويرباخ: المبادىء، أورده عطيه في ص 150 من كتابه حول فويرباخ.

(31) هنري ارفون: فويرباخ، ت ابراهيم العريس المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت- لبنان 1981 ص 31

(32) عطيه، المرجع السابق ص 151

(33) Sartre: l'être et le neant, essai d'ontologie phénoménologique Tel.Gallimard 1943.P401-402.

(34) Ibid.P.409.

(35) عطيه: المرجع السابق ص 262.

مشروع البحث عن الإنسان الأول

جمال الدين بوعيش

[1]

درج الناس على تكريم المتميّزين منهم، وكذلك درجت الحكومات والمؤسسات السياسية والثقافية على تكريم الشخصيات التي قدمت أعمالا عظيمة أو مهمة، أو كان لها شرف الريادة والسبق في بعض مجالات العلم والثقافة. وإذا كان في التكريم نوع من العرفان بالجميل، فإنّ فيه شيئين آخرين، لا يقلاّن أهمية، أولهما أثر هذا التكريم في نفس المكرَم، الذي يشعر أنّ شعبه قد استفاد من عطائه وقدّر قيمته، وثانيهما أنّه يرسّخ أحد الملامح الأخلاقية السامية. هو ونحن سنحاول عن طريق هذه المساهمة المتواضعة الوقوف أمام رجل علم و فلسفة يسمّى بالمعلم: هو البروفيسور أحمد عبد الحليم عطية.

لم يكن أبدا من قبيل الصدف أن يسمّى الفلاسفة الكبار بالمعلمين، فما ذلك إلاّ تعبيرا ساطعا عن عمق الارتباط بين الفلسفة والتربية، وبينهما وبين روح التأسيس المتجذرة، الذي تسكن جوارح كل معلم كبير.

وبهذا المعنى؛ فالدكتور أحمد عبد الحليم عطية هو معلم كبير، إنّه معلَم بل معلَم في الحياة الفلسفية والثقافية العربية، كما هو كبير في تواضعه ودماثة خلقه وبساطة عيشه وتوقد ذهنه وصفاء رؤيته ونقاء سريرته وعمق إيمانه، وسلامة التزامه.

بل بهذا المعنى أيضا، فإنّ فكر د.أحمد عبد الحليم عطية؛ هو فكر العروبة الجديدة، عروبة التشبع بتراث الأمة الروحي والحضاري، وعروبة التطلّع إلى فهم العصر ومواكبة تطوراته، وعروبة الإلتزام بالقيم الإنسانية بمعناها الشامل، من أجل حرية الانسان، قيم المساواة لا التميز، قيم التكامل لا الإقصاء، قيم التفاعل لا الإلغاء، قيم التواصل لا الانقطاع، قيم المشاركة لا الاحتكار، قيم التكافؤ لا الاستئثار، قيم الحرية لا القهر والاستبداد.

إنّه أستاذ الفلسفة بآداب القاهرة، مصري الجنسية. وهو عضو في العديد من الجمعيات الفلسفية العربية والدولية، إلى جانب ترؤسه تحرير مجلة «أوراق فلسفية» وإشرافه العام على إدارتها. فضلا عن اهتمامه البالغ بالفكر العربي المعاصر، لكن الجهد العلمي للدكتور عطية نراه واضح المعالم في تخصص دقيق ومميّز هو: [الأخلاق و القيم و الفلسفة المعاصرة].

وللدكتور أحمد عبد الحليم عطية عدة مشروعات ثقافية كبيرة، وربما جهده العلمي الحاضر هو واضح

ومعروف في جميع الأوطان العربية أكثر مما هو حاضر و مألوف بمسقط رأسه، فقد ينطبق عليه المثل الفرنسي القائل؛(Nul n'est prophète dans son pays) أي: "لا أحد نبي بوطنه".

لكننا في هذه الوقفة التذكارية، والتي بدون أدنى ريب لن تكون الأخيرة، سنحاول استحضار أحمد عطية الباحث «الجديد» و المتمرّن، ذلك الشاب الباحث عن آفاق علمية جديدة وهو يمارس الكتابة الفلسفية محاولا جمع قدراته الفتية على جمع الاتّجاهات المختلفة و الرجوع إلى المصادر الأصلية، وأثناء رحلاته المعرفية تعامل مع نصوص فلسفية فذة منها تلك النصوص المتعلّقة بالقيم والواقعية الأمريكية الجديدة. ثمّ أبحاث عن الإنسان في فلسفة الألماني لودفيغ فويرباخ....

لقد أظهرت تحولات نهاية القرن العشرين ما ينبئ بهزّة كبرى أصابت عالم الإنسان. فجعلته على غير سويته وبدّلت أحواله على الجملة. وبدأ كما لو أنّ خلاصه يوجب قيامة أخلاقية جديدة. غير أنّ هذه التحولات لم يقابلها بعد، «قوة توازن» تعيد للكون «صوابه»، وتفتح للإنسان بابا للتفاؤل. حتى ليبدو الحال، كما لو كان عالم الإنسان يجري بشغف نادر نحو الأزمة، أو كأنّه سائر، تحدوه الرغبة ليصنع جحيمه بنفسه.

كل شيء، على ما يبدو، يلج فضاء التفاؤل الحائر في الغرب الثقافي، وليس ثمة ما يوقف السباق إلى الهاوية سوى ما تبقّى، مما يحكى عن حقوق الإنسان. لكن الأمر سيبقى غير موقوف على هذا المحدد الأخلاقي، فالعقل الذي روهن عليه لكي ينتظم أزمنة التنوير، و«يؤنس» إنسانها، أصبح عقلا محتلا بشهوة المصلحة والاستحواذ. ولقد ثبت من تجربة العقل على امتداد تسعة عقود غابرة كم كانت نتائجها أزموية على الإنسان. خصوصا حين جعل العقل الوسيلة الأشد فظاعة، لاستلاب الكائن البشري. وقبل بضعة عقود كان للمفكر الألماني فويرباخ رؤية ثاقبة في تشكيل صورة مستقبلية للمجتمع الصناعي الغربي.

وسنحاول أن نعطى في البداية نبذة عن سيرته وأعماله:

ولد لودفيغ فويرباخ في 28 يوليو 1804م، في مدينة لاندشوت في مقاطعة بافاريا الألمانية الجنوبية. عُمّدَ في صغره حسب المذهب الكاثوليكي، وتربى حسب المذهب البروتستانتي. أبدى اهتماما بالأمور الفقهية، وهو مايزال طالبا في مدينة أنزباخ. إلتحق عام 1923م بجامعة هايدلبرج، ليدرس العلوم الدينية والفقه البروتستانتي. لم يتم تعليمه ذلك، وبتأثير من كارل داوب، تحوّل في عام 1824م لدراسة الفلسفة في مدينة برلين، بإشراف أستاذه الفيلسوف هيجل(1770 م-1831م).

وعلى مدى عامين واظب فويرباخ بشغف كبير، على الاستماع إلى محاضرات هيجل في علم المنطق. وفي عام 1826م اضطر تمشيا مع قوانين التعليم، إلى العودة، لدراسة الأدب والتأريخ في جامعة أيرلانجن. وبعد سنة دراسية واحدة، كتب رسالة جامعية في موضوع علم النبات والتشريح والفسلجة، أسماها «العقل– لانهائيته، وحدته، عموميته». وفي يونيو عام 1828م تخرج في الجامعة في اختصاص الفلسفة، ثم حصل في نهاية العام نفسه على شهادة الدكتوراه.

وفي غضون الأسابيع القليلة اللاحقة، بدأ وظيفة التدريس في جامعة أيرلانجن. وكان كتابه «خواطر حول الموت والخلود» باكورة إنتاجاته 1830م بُعيد الأحداث التي هزت ألمانيا، نتيجة ثورة يوليو الباريسية. وبحجة إحتواء الكتاب على نصوص «إنتقادية» للدين، تمّ حظره فور نشره! وتعرض الكاتب بسبب ذلك إلى الملاحقة البوليسية. ونتيجة الإحباط توقف فويرباخ عن التدريس في الجامعة، إبتداءا من ربيع 1832م. وفي سياق البحث المضني عن البديل، كتب فويرباخ في موضوع «تأريخ الفلسفة من بيكون وحتى سبينوزا». وما أن انتشر صدى تلك الكتابات، حتى استدعي فويرباخ من قبل جمعية النقد العلمي الهيجلية، للمشاركة في تحرير كتابها السنوي. وجلب موضوعان مّما نشره فويرباخ في الكتاب السنوي الأنظار، كونهما يتعرضان بالنقد إلى المدرسة المثالية لهيجل. وألقى فويرباخ للمرة الأخيرة، محاضرات في الفلسفة في جامعة أيرلانجن، ضمن الفصل الشتائي للعام الدراسي 36/1835.

إستمالته نظريات عالم الرياضيات الألماني لايبنتز، فراح يبحث فيها. وتلقى من آرنولد روجه دعوة للعمل معه، في جمعية الهيجليين الشباب، وذلك بالمشاركة في إصدار الكتاب السنوي للجمعية إبتداءا من عام 1838م. وجد فويرباخ في ذلك المطبوع فرصة جيدة، للتفاعل مع آيديولوجية وأفكار عصر النهضة، فنشر كتاب «نقد الفلسفة الوضعية» في عام 1838م، وكتاب «نقد الفلسفة الهيجلية» عام 1839م. وفي عام 1841م صدر في مدينة لايبزج، كتابه الشهير: «جوهر المسيحية»، الذي طور نقده للدين بشكل أصبح فيه مميّزا ثقافيا، لتلك المرحلة من التأريخ. وفي عام 1842م بدأ بكتابة مواضيع أساسية حول إصلاح الفلسفة، التي تأخر إصدارها في كتاب بسبب الرقابة حتى خريف عام 1843م. وفي هذا الكتاب، تعرض فويرباخ إلى طرح السؤال التقليدي، حول كيفية توصل الإنسان إلى فكرة «الأنا» التي كونت الوجود، ونشوء الفكرة المطلقة.

وانتقل في خريف عام الثورة 1848م إلى هايدلبرج، بناء على دعوة طلاب الجامعة هناك، لإلقاء

ثلاثون محاضرة فلسفية مفتوحة، في موضوع طبيعة الدين، استمرت لغاية (مارس) من عام 1849م، استنادا إلى كتابه «جوهر الدين»، الذي كان قد صدر عام 1846م. وتمنى طلابه آنذاك أن ينضم فويرباخ إلى الهيئة التدريسية لجامعة هايدلبرج، لكن إدارة الجامعة مانعت بشدة في ذلك وآثرت عدم التعاون معه، بتأثير مباشر من رجال الكنيسة. وقررت عدم السماح له بإلقاء المحاضرات في قاعاتها، مما إضطره إلى استخدام قاعة البلدية لهذا الغرض. وتنوع زوار محاضراته الذي وصل عددهم إلى 250 مستمعا، بين طلبة الجامعة (ومنهم جوتفريد كلر وأدوارد بروكهاوس)، الذين شكّلوا نسبة الثلث، وبين المواطنين من خارج الجامعة، الذين كوّنوا الثلثين. وجمع محاضراته الثلاثين التي ألقاها في هايدلبرج، في كتاب صدر عام 1851م في لايبزج، في ثمانية أجزاء، أسماه: «محاضرات حول جوهر الدين».

وبعد اندلاع ثورة مارس عام 1848م، طُلب من فويرباخ الترشيح نائبا في برلمان فرانكفورت عن دائرة أنزباخ. ثم عاد عام 1849م إلى بروكبرج، تملأ قلبه المرارة، ليراقب انحسار الثورة في عموم القارة الأوربية. ونشر مقالتين ساخرتين كتبهما بأسلوب مفعم بالإنتقاد اللاذع لقوى الرجعية المنتصرة، اشتهر في إحداهما وكانت بعنوان: «درس في المواد الغذائية للمواطن»، من خلال قدرته الفائقة على إستخدام الألفاظ اللغوية لأغراض النقد الحاد، مثل: «إن الإنسان هو ما يأكل!». وبالتدريج «دفن» فويرباخ نفسه في أعماق الكتب، التي تتحدث عن الثقافتين اليونانية والرومانية. وفيما هاجر زملاؤه النشطاء إلى كل مكان خارج ألمانيا، هربا من الملاحقة البوليسية، قرر فويرباخ الهجرة إلى الولايات المتحدة، لكنه عدل عن الفكرة، بسبب عجزه عن الحصول على المال اللازم، لتغطية تكاليف الرحلة....

وهزت الحرب بين بروسيا والنمسا عام 1866م فويرباخ من الأعماق، فبدأ على غير عادته يهتم بالأوضاع السياسية. لكنه رفض تماما المشروع الوحدوي لبسمارك، وعدّه مشروعا تعسفيا، لا يترك للناس حرية تقرير مصيرهم. وانكب في تلك الفترة من حياته، على دراسة الجزء الأول من كتاب «رأس المال» لكارل ماركس. كما وأبدى تضامنه مع حركة التحرر النسوية، المتصاعدة آنذاك في الولايات المتحدة. وفي عام 1868م بدأ كتابة مؤلفه الجديد، حول الأخلاق وحرية الإختيار، ولكنه لم يتمه. التحق في عام 1869م بحزب العمال الإشتراكي الديمقراطي، إستجابة للعلاقة مع صديقيه ليبكنشت وببيل. وفي نهاية عام 1871م ظهر على صفحات جريدة الحزب، نداء يدعو القراء إلى جمع التبرعات للفيلسوف فويرباخ، الذي أصابه الفقر المدقع. وكررت صحف أخرى نشر النداء، فاستجاب القراء لذلك النداء، وتوفر لديه مبلغ من المال،

كاف لضمان معيشته مع زوجته وابنته حتى رحيله في الثالث عشر من سبتمبر عام 1872م في مدينة نورنبرج.

[2]

تناول عطية في كتاب فويرباخ (2007) فلسفة فويرباخ والذى يعد صاحب الأنثربولوجيا الفلسفية ومبادئ فلسفة المستقبل، من أهم فلاسفة ما بعد الهيجلية ولم يحظ بالاهتمام الكافي من البحث والدرس. ومن هناك اختاره عطية منذ ما يقارب من عقدين من الزمان موضوعا لبحثه؛ وهذا لاهتمامه الكبير بالإنسان قبل ظهور الوجودية المعاصرة الذي تعده أحد المباشرين بها مثل كيركجورد ونيتشه. وإن كان يختلف عنهما في تناوله للإنسان ونقده للاهوت ولفلسفة هيجل المطلقة حيث يبدو كيركجورد أقرب إلى الروح اللاهوتية ونيتشه أقرب إلى الناحية الأدبية الشعرية بينما فويرباخ يبدو لنا مفكرا مع هيجل ضد هيجل. لذا يعرض عطية في هذا المجلد فلسفة الإنسان عند فوريرباخ كما يقدم ترجمة لبعض نصوصه الفلسفية إلى العربية مثل: ماهية الدين- بداية الفلسفة- ضرورة إصلاح الفلسفة، مقدمة الطبعة الثانية لماهية المسيحية كتابة الأكثر تأثيرا في الفلسفة بعد الهيجيلية وشذرات متعلّقة بتطوره الفلسفي.

عندما بدأ فويرباخ أبحاثه حول الدين، كان التصور الفلسفي المثالي قد بلغ القمة، في عهد التنوير الألماني، ولاسيما فلسفة هيجل (Hegel). وجد فويرباخ نفسه أمام كنيسة معادية للعقل ومعادية للتقدم، ومتحالفة مع السلطة الإصلاحية القمعية الحاكمة. والواقع أنّه كان توّاقا إلى فلسفة للمستقبل، فلسفة بعيدة عن الإدعاءات المثالية، فلسفة تتخذ من الإنسان نقطة للإنطلاق، بعيدة عن الجوهر المطلق، قريبة من الكيان البشري النسبي، ومن تجاربه الملموسة، لذلك أطلق على منهاج فويرباخ الناقد للفكر الديني إسم «الفلسفة المادية الأنثروبولوجية». بموجب تلك الفلسفة، أعلن فويرباخ، أنّ الدين هو إنعكاس لاغير لأمنيات البشر وتصوراتهم، ومن أجل منفعة الإنسانية الحقيقية. وخصص فويرباخ أبحاثه لمناقشة مفهوم «النوع الإنساني» للبشر، عوضا عن الإله، بحيث أنّ الإنسان يرى نفسه كوحدة متكاملة.

أراد فويرباخ من خلال ذلك أن يضئ الجوهر المظلم للدين بمشعل العقل، لكي يتوقف الإنسان عن أن يكون فريسة أو لعبة بيد القوى المعادية للإنسانية، التي مازالت تستخدم ظلمات الدين في إضطهادها للناس. إنّ نهج فويرباخ إيجابي، تأكيدي، كما أكد الدكتور عطية يمنح الطبيعة والإنسان كلاهما المعنى والكرامة، به تنتعش الطبيعة ويزدهر الإنسان. على عكس الفلسفة المثالية التي حجبت ذلك عن أتباعها،

وسلبتهم كل حيويتهم وقوتهم. وبينما يستند علم الإلهة في تكوينه إلى الأخلاق والعدل، لايكف رجال الدين عن تبرير أكبر المظالم، وأشد الشرور المرتكبة ضد الإنسان والطبيعة بإسم الدين.

ويمضي فويرباخ في منهجه الفلسفي، ليشير إلى ضرورة أن يكون الإنسان المحسوس الإجتماعي، منطلق كل الفلسفات. إنّ الإنسان حسب فويرباخ هو مقياس واقعي لجميع الأشياء، كما وأنّه مقياس للحقيقة. يجب إلغاء جميع التناقضات الموجودة في الواقع: حيث «تؤنسن الآلهة»، وتتحول وهما إلى واقع يجري تقديسه. وفيما يتعلّق بكيان الإله، رأى فويرباخ أنّ ضمير اللانهائي لا يعدو أن يكون ضميرا للانهائية الضمير. عليه فإنّ ضمير الإله ماهو إلاّ الضمير الشخصي للإنسان. ومعرفة الإله ماهي إلاّ معرفة الإنسان لذاته. إنّ الإله هو الإعتراف الصريح بأسرار الحب والخوف المخزونة في داخله، وانعكاسها إلى الخارج. إنّ الإله هو محض تعبير عن الذكاء البشري، والإرادة البشرية، بما فيها الكمال والعدالة والحب. وبإمكان خيال الإنسان أن «يخلق» من القوى والغرائز والرغبات كيانا «حقيقيا»، هو ما سماه «الإله»، الذي يجسّد كل هذه الأشياء بشكل متكامل. إنّ الدين هو سلوك الإنسان تجاه ذاته، وكأنّه يتعامل مع كيان آخر. ففي الدين يفصل الإنسان كيانه النهائي الفردي، عن كيانه اللانهائي كنوع، يزيّن الأخير بنفائس الصفات، ثم يبدأ بعبادته. إنّ التمييز الخاطئ بين الصفات البشرية والصفات الإلهية (أي فوق البشرية)، يؤدي إلى أنّ الفرد (الأنا الأول) سيشعر بأنّه ذو قيمة دونية، ومفعم بالخطايا، بينما يُبجّل نصفه الثاني (الأنا الآخر) كإله (كيان النوع البشري). ينتج عن ذلك معاناة الإنسان من حدوث انفصام شخصي، واغتراب وبؤس، على سبيل المثال انفصال الجسد عن العقل، في كل زمان بدلا من هذه المرة، وقد أصطلح على ذلك بالمادية الإنسانية.

ويعد هذا المجلد الذي ألّفه الدكتور عطية والذي ضم إليه ترجمة بعض النصوص المؤلف الأفضل الذي شرح فلسفة فويرباخ. وقد قدم فويرباخ في هذا الكتاب على سابقيه من المفكرين؛ الذين انتقدوا الدين أمثال جوردانو برونور، أو باروخ سبينوزا، رغم أنّه استفاد من أفكارهما. كان فويرباخ أشد تأثرا بحركة التنوير الفرنسية، ولاسيما أعمال الناقد للدين فولتير، والأفكار الفلسفية المادية لديدرو ودولباخ. في الوقت نفسه تأثر بأفكار فلاسفة التنوير الألمان، إبتداءا من لايبنتس، حتى كانت وهيجل. وقد أبدى تجاه الأخير تحفظا، فإنتقده بسبب تصوراته المثالية. وبوضعه الإنسان في مركز الثقل. تألق فويرباخ في أوروبا كرائد للفلسفة المادية. إنّ أهم ما ورد في هذا الكتاب استنتاجه(أي المؤلف) أنّ الدين ما هو إلاّ محاولة «بدائية

بائسة»، لإضفاء صفة المطلقية على السلوك البشري. لقد انتزع الإنسان من داخله عناصره المكونة: كالعقل، والإرادة، والقلب، وصدّرها إلى خارجه، متوهما أنّ تلك العناصر موجودة موضوعيا في الطبيعة، دونما أيّة علاقة بكيانه البشري.

بموجب ذلك، كان للدين نشأته الطبيعية، ووظائفه الطبيعية. والواقع أنّ هذا التفسير الخيالي أفقد الدين مبررات نشوئه، وجرده من الهيمنة على الطبيعة. عليه تحوّل الدين إلى مصدر أساسي (طبيعي) لمعرفة الكيان البشري: «الدين هو إنعكاس ذاتي للكيان البشري»، «الرب هو مرآة للإنسان». وبالمقارنة بما جاء في الكتاب المقدس حول «خلق الرب للإنسان على شاكلته»، حيث يعتقد فويرباخ:أنّ الإنسان هو الذي صمّم الإله حسب شاكلته وسلوكه وليس العكس. و أنّ خوف الإنسان من الفناء جعله يؤمن بالآلهة. إلى ذلك فإنّ «المقبرة البشرية هي المكان الذي تولد فيه الآلهة!»، و«عندما خلق الإنسان آلهته و جعل جوهرها متطابقا مع جوهره، فيما عدا الحدود المفروضة عليه، كالفناء والمرض.

إنّ الإله هو الصيغة المثالية للإنسان، إذا استثنينا اللامحدودية، والتكامل والكمال والخلود، والقدسية، التي هي من صفات الآلهة حصريا. وبعد أنّ ناقش فويرباخ فكرة الخلق خلص إلى أنّ الإنسان هو الذي إخترع فكرة الإله، الذي لايمكن أن يُعد كيانا ماديا، وإنّما هو نتاج الفكر البشري. إنّ الإله ذلك الكيان المجرد، الذي ينشأ من مطلقية الفكر الإنساني وحده، ليس هو خالق كل الأشياء، لأنّه صناعة بشرية. لذا فإنّ المادة، حسب فويرباخ، هي تاج الحياة، هي وحدها الخالدة. أمّا الإنسان فهو ناتج مادي، يُصنع فيها ومن خلالها، ويتطور منها، لذلك يحق القول «أن الإنسان هو ما يأكل!». من ناحية أخرى، إتهم فويرباخ في كتابه، الدين بتجريده الإنسان من حريته، ووضعه في حالة اغتراب وانفصام مع ذاته وكيانه، الأمر الذي يتطلب منه التخلّص من الدين، ليصبح قادرا على استيعاب دوره كليا، وإدراك حقيقة أولوية المادة في الطبيعة، « حينذاك فقط يمكن للإنسان أن يستوعب معنى الحياة على هذا الكوكب ».

لقد اخترنا هذا الكتاب عن قصد لما له من قيمة علمية جليلة، ولكي نبيّن النهج الفلسفي الأصيل الذي انتهجه عطية وهو في مقتبل عمره العلمي، وعلى مستوى آخر من النقاش، اخترناه لكي نبيّن أنّ فويرباخ لم يكن مستهزئا بالدين - مثلما كان شائعا في زمنه و في أزمنة لاحقة- ذلك لأنّه رأى الجانب الديني للحياة ليس عبثا، وإنّما رآه كمفهوم أساس لإدراك الإنسان لذاته: «وما الدين غير علاقة الإنسان بطبيعته»، «إنّ فكرة الإله المجسّد لصفات البشر، تعني أنّ الإنسان، عندما يكون عابدا، فإنّما يعبد كمالات نوعه هو».

ذلك لأنّ موضوع الدين الرئيسي هو الإنسان، كما يتّضح من تحليل الخبرات الدينية، التي تتعدّى صور الإله غير المتناسقة. «لقد جعلت نفسي في دور المستمع الذي يقوم بالتأويل، وليس التلقين». فالإله عند فويرباخ انعكاس للإنسان على ذاته. إنّ سقوط الدين في التحولات العلمانية هو نوع من التطور. ففي السابق أرجع الإنسان كل شيء خيرا وشرا إلى الإله، ومع التطور التأريخي، تراجع ذلك الدور للدين، ويبدو أنّ هذه العملية مستمرة حتى النهاية. ومن الواضح أنّ الوهن بدأ يصيب علوم الآلهة، في الوقت الذي تتألق فيه علوم الإنسان. إنّ الشك في وجود الآلهة لا يعني البتة التنكر إلى القيم المنسوبة إليها. إنّ الإلحاد ما هو إلا الإرتباط التام بالإنسانية. إنّ الإنسان هو إله الإنسان. والمرء حينما يتعبد فإنّه يتعبد للإنسانية وقيمها الجيدة. لذا فإنّ الحب الإلهي ما هو سوى الحب الإنساني.

كلمة ختام:

لا يمكننا الشعور بذلك الدفء الفلسفي المشع من البروفيسور أحمد عبد الحليم عطية إلاّ بالكثير من الحب والإعزاز والاحترام. فمنذ الوهلة الأولى سنعرف أنّنا أصدقاؤه منذ سنوات طويلة، بل كأنّنا نستكمل حديثا انقطع الليلة الماضية فقط.إلى جانب إنجازه الفلسفي/الفكري المميّز، والذي يُقارن – أحيانا– بـ«الثورة المنهجية» التي قام بها عدد من المفكرين نحو: لودفيغ فويرباخ ورالف بيرتون بيرى أو ميشيل فوكو، لعب الدكتور أحمد عبد الحليم عطية دوره الرائد في البحث عن منهج في دراسة الفكر العربي المعاصر ليس على المستوى الفكري والفلسفي والإبداعي فحسب، بل حتى على المستوى الإنساني أيضا.

وهو الباحث والمؤرخ والمفكر المجدّد الذي يعد واحدا من أعلام الدراسات العربية/ الإسلامية، ويكاد يكون من المفكرين القلائل في العالمين العربي والإسلامي، الذين يملكون مشروعا فكريا حقيقيا يتجاوز إطار الجامعة والدراسات الأكاديمية ليصب في هم الإصلاح والتنوير والتحديث، الذي طالما شغل المتكلمين والفلاسفة المسلمين، وروّاد النهضة العربية منذ نهاية القرن التاسع عشر.

إنّ أهمية مشروعه النقدي تنبع من كونه مفكرا طليعيا في قضايا الفكر العربي المعاصر ودراساته، من حيث إنّه يستخدم كل معارف ومناهج علوم الاجتماع والدراسات الإنسانية ليوظفها في تحليل الواقع الفلسفي المعاش.

الأنثربولوجيا الفلسفية

موسى معيرش

الأنثربولوجيا من حيث الاصطلاح اللغوي كلمة يونانية مركبة من كلمتين هما: أنثربوسAnthropo بمعنى الإنسان ، ولوجيlogy بمعنى علم، ويعزو العارفون نشأة هذا المصطلح إلى الفيلسوف اليوناني أرسطو طاليس الذي كان يقصد به حديث الإنسان عن نفسه، وليس ما نفهمه حاليا من هذا المصطلح، الذي اختلف حوله الداعين إليه قبل معارضيه، أو ان صح القول خصومه إلا أن ما يكاد يتفق عليه بين هؤلاء وأولئك هو انه العلم الذي يدرس الإنسان، وهذا الفهم هو ما دفع علماء الأنثربولوجيا في الولايات المتحدة الأمريكية،إلى القول أن للإنسان جانبين: أحدهما عضوي والأخر ثقافي. وهذا العلم يجمع بين الجانبين،لذا فان أفضل ما يطلق على هذا الوليد الجديد هو مصطلح أرسطو ونقصد به الأنثربولوجيا، نجد الفرنسيين يرون غير ذلك،فالأنثربولوجيا يجب أن يقتصر استخدامها في الأنثربولوجيا الطبيعية فحسب.

ويبرر الأمريكيون موقفهم هذا بمفهومهم القائل بأن الأنثربولوجيا هي العلم الذي لا يهتم بدراسة الإنسان من الناحية العضوية فحسب،وانما يهتم بدراسته من الناحية الثقافية أيضا،مما جعلهم يميزون بين فرعين رئيسيين من الأنثربولوجيا،يهتم الأول بالدراسة العضوية للإنسان، وهذا ما يعرف بالانثربولوجيا الجسمية أو العضوية Anthropology physical ويهتم الفرع الثاني منها بدراسة الإنسان من النواحي الثقافية والاجتماعيةAnthropology cultural.

أما الأنثربولوجيين الإنكليز فيطلقون على هذه الأخيرة لفظ الأنثربولوجيا الاجتماعية،باعتبارها قائمة على دراسة السلوك الاجتماعي، والذي يتخذ شكل النظم الاجتماعية.

ومع تزايد الأبحاث في هذا الجانب تعددت ميادين هذا العلم، فصرنا نتحدث عن أنثربولوجيا اجتماعية،أنثربولوجيا ثقافية، أنثربولوجيا الصحة والمرض، أنثربولوجيا اقتصادية. إلا أن هناك فرعا قديما جديدا لا يكاد ينتبه إليه الكثيرين، رغم أنه من أقدم فروع هذا العلم، إن لم يكن أقدمها على الإطلاق، ونقصده الأنثربولوجيا الفلسفية، فماذا يقصد بها؟.

يعرف دينكن ميتشل الأنثربولوجيا الفلسفية بقوله:» فلسفة الأنثربولوجيا وهي الموضوع الذي يعتبر فرعا من فروع نظرية المعرفة والذي يهتم بدراسة الطريقة التي يستعملها العالم الانثربولوجي في الحصول على حقائقه ومعلوماته ويهتم أيضا بدراسة الطريقة المنطقية التي يمكن من خلالها بناء النظريات مع برهان

شرعيتها وصحتها»1.

عطية و فيورباخ

ولعل احد أهم فلاسفة الأنثربولوجيا في العصر الحديث هو الفيلسوف الألماني المادي فيورباخ، إلا أن الاهتمام بهذا الجانب من فلسفة هذا الفيلسوف لم ينتبه له في العالم العربي بصورة خاصة،إلا بعد المجهودات الكبيرة التي قام بها المفكر المصري أحمد عبد الحليم عطية، أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، وصاحب مجلة أوراق فلسفية. بعد ما نبه إلى ضرورة دراسة فيورباخ. ولم تكن دعوة عطية دعوة كلامية، وإنما جسدها أولا بدراسته الاكاديمية للدكتوراة ، ثم بعدد خاص من أوراق فلسفية، شارك في إنجازه العديد من الباحثين من بعض الدول العربية، وفي هذا الإطار أشير إلى أن عطية يمثل جامع للباحثين والمفكرين العرب، فهو يشاركهم اهتماماتهم.ويدفع البعض منهم إلى مشاركاته اهتماماته ودراساته.

وهي ميزة لا نجدها إلا في القليل من مفكرينا.واذكر مرة وانأ اجلس في مكتب رئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة، حيث كنت رفقة الأستاذ عطية أن انضم إلى الجلسة أستاذين باحثين من بيت الحكمة ببغداد، لتنتظم بعد قليل باحثة من ليبيا،ولما دخلت الدكتورة زينب الخضيرى أستاذة الفلسفة الوسيطة بجامعة القاهرة المعروفة، قدمنا لها الدكتور عطية مازحا أن هناك اجتماعا الجامعة الدول العربية، وبالفعل كان نعم الاجتماع.

وأعود للحديث عن فيورباخ في العالم العربي،حيث نجد أن عطية لم يكتفي بالعدد الخاص من أوراق فلسفية، وإنما أعقبها بالعديد من الدراسات في هذا المجال، وهذا ما يبينه بقوله:» وقدمنا نحن عدة دراسات في بعض الدوريات العربية حوله حيث نشرنا في أفاق عربية (بغداد) دراسة حول مفهوم الزمان عند فيورباخ وفي مجلة الفكر العربي المعاصر (بيروت) جوهر الدين عند فيورباخ، ودراسات فلسفية، (الأردن) جماليات فيورباخ وأوراق فلسفية (النقد عند فيورباخ التي شاركنا بها في ندوة النقد بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية (القاهرة)[2] .

إلا أن أهم قدمه صاحبنا في هذا المجال حسب وجهة نظرنا، يتمثل في ما ترجمه من نصوص هامة لفيورباخ حول ماهية الدين، قضايا أولية لإصلاح الفلسفة، زيادة على الدراسة الرائدة والجادة حول فلسفة فيورباخ، وجمع كل ذلك في كتاب صدر عن منشورات أوراق فلسفية سنة 2007م

فيورباخ وعطية:

لماذا دراسة فيورباخ؟ سؤال له أكثر من جواب، ولعلى أفضل من يتصدى للإجابة عنه هو الداعي لدراسته والبحث فيه ونقصد به هنا عطية، الذي يري، أن البحث في فلسفة فيورباخ، لا يعود إلى سبب ذاتي، وانما تتطلبه المرحلة التي تمر بها الفلسفة في الوطن العربي، وهذا بسبب دعوته إلى فلسفة تعمل على إيقاظ الفكر وليس إلى تقيده، وتدفع الإنسان إلى التأمل في الحياة والطبيعة والمجتمع دون تقيد الإنسان بأعمال تقليدية جامدة، وهذا التصور بالنسبة لعطية أكثر من جديد، فهو مخالف لما اعتاد عليه البعض أن لم نقل الكثيرين، فأن فيورباخ حسب هذه الرؤية:» يقف على عتبة ثقافة جديدة إنسانية علمية، ديمقراطية وكان يحث الآخرين على نبذ الأوهام وترك الكتب المدرسية، على أن يتبعه في الطريق الذي سلكه، وذلك لأنه كان محررا وموقظا للفكر أكثر من كونه صانع انساق، ودعا الناس إلى استخدام إبصارهم، ونصحهم بان يعتمدوا على رؤيتهم الشخصية للأشياء ولكنه لم يعين لهم ما ينبغي لهم أن يروه، أما تأثيره على الأجيال التالية فكان قويان فقد كان يدفعهم إلى التفكير والنظر في أنفسهم، ولم يكن اتجاهه اتجاه أستاذ يسعى إلى إنشاء مدرسة لنفسه في تاريخ الفكر، ومن هنا فان الذين حاولوا أن ينشئوا مدرسة لفيورباخ، أو مذهبا فلسفيا له اضروا بفكر أستاذهم أكثر مما أفادوه إذ لم يكن من أهدافه أو أفكاره مثل الهدف«[3].

الإنسان الفيورباخي وعطية:

إذا جاز لنا القول إن فيورباخ يبشر بإنسان مختلف، يؤمن بفلسفة جديدة، تقوم على إصلاح الفلسفة التقليدية وتلغيها أحيانا وتستبدلها بغيرها في غايتها، فهل يجوز لنا القول أن عطية بكل ما يقوم به في وقتنا الحالي من مجهودات في ميدانه، وخاصة من خلال الاهتمام الكبير الذي يبديه في أوراق فلسفية، والذي تجسد في أعداد خاصة، عن فلاسفة وفلسفات ـ أخرها عزمه على إصدار عدد خاص بالفلسفة في الجزائر ـ تجعلنا نطرح أكثر من سؤال أوليس ما يقوم به عطية في الوطن العربي مشابه لما قام به فيورباخ في زمانه في أوربا؟.

إن ما نسعى إلى تأكيده أو نفيه هنا يمر حتما بعودتنا إلى فيورباخ كما يراه عطية. حيث يذهب هذا الأخير غالى أن اهتمام صاحبه بالإنسان ينطلق من جمعه بين جانبين أو بالأحرى أنثربولوجيا الفلسفية عند فيورباخ تتأسس من الجمع بين نزعة هذا الأخير الحسية ومذهبه الطبيعي، مخالفا بهذا المنطلق ما كان قد

ذهب إليه من قبل الفيلسوف المثالي هيجل. فالفلسفة حسب وجهة النظر الفيورباخية ترتبط ساسا بالإنسان بعامة، وهذا ما يتطلب التحول من الجانب أو المعطى اللاهوتي الثيولوجي إلى الجانب أو المعطى الانثربولوجي، بغية إيصال الإنسان إلى الكمال الذي ينشده أو بالأحرى الذي يستحقه:» تلك الكمالات التي زعمت الفلسفات المثالية واللاهوت انه لن يجدها إلا في السماء، ولكن ها نحن ذا وفي فلسفة فيورباخ نلتقي بها في هذا العالم»[4].

ويبدو أن الهجوم الذي يشن هنا على هذه الفلسفات ليس هجوم فيورباخ وإنما هجوم عطية ؛الذي يعتقد أن القضية أصبحت تعنيه هو الأخر بدرجة لا تقل عما عنته بالنسبة لفيورباخ من قبل.فما ذهبت إليه هذه الفلسفات من قبل، عندما جزمت بأن تحقيق السعادة للإنسان يمر حتما عبر الايمان، كما فعل القديس أوغسطين من قبل، عندما لم يمنعه إعجابه بشيشرون من مخالفته، وجعل تحقيق سعادة الإنسان محصورة في الإيمان بالمسيح وليس في الفلسفة.

ويظهر لي **وأنا أقرأ فيورباخ من خلال عطية، أنني أقرأ عطية من خلال فيورباخ**، وهذا ما يدفعنا إلى القول أن **عطية عندما يتحدث عن فيورباخ في بعض الأحيان، فإنني أجده يتحدث عن نفسه**، وهذا ما يجعلنا نجزم - رغم إقرارنا بأن الجزم في بعض المواقف غير محبذ - **بأن مابين عطية و فيورباخ أكثر من ميل إلى تجديد وظيفة الفلسفة، إنه دعوة إلى إنشاء إنسان جديد، يؤمن و لا يؤمن، يتفلسف، ولا يتفلسف.**

إنه إنسان يؤمن بأن طريق كماله يكمن، في الاهتمام بذاته، و لا يؤمن بأن كماله يمر من خلال إيمانه بالثيولوجيا، ويدعوا إلى إيجاد فلسفة للمستقبل، ويرفض أن يعيش في فلسفة الزمن الغابر، التي تجاوزها الزمن، وهذا هدف عطية الذي يبشر به من خلال الاهتمام بفلسفة فيورباخ.

وإذا كان فيورباخ يعمل على إصلاح الفلسفة مقررا فشل المحاولات السابقة، فإن عطية بتقديمه لفيورباخ إلى اللغة العربية، يرى أن في تقديم هذه الفلسفة فانه يعمل هو الأخر على تقديم فلسفة للإنسان،تسعى لسعيه، وترتبط به وهو ما يستشف من قوله:» وإذا كانت الفلسفة ترتبط أساسا بالإنسان، بتاريخ الجنس البشري، فإن فلسفة فيورباخ بناء على ذلك تعد علامة بارزة في تاريخ الفلسفة، فهي نقطة تحول بين فلسفة هيجل والمثالية الألمانية والفلسفات المعاصرة التي تجعل الإنسان محورا لها، وتظهر هذه النزعة الأنثربولوجية في مقالته «ضرورة إصلاح الفلسفة»، حيث يفرق بين فلسفة جديدة تدخل نطاق الزمان المشترك مع الفلسفات السابقة، فلسفة تتخذ مادتها من تاريخ الفكر البشري، الذي

قدمه الفلاسفة طوال تاريخ الفلسفة، وفلسفة أخرى لا تلقى بالا إلى تاريخ الفلسفة بل تتجه مباشرة إلى حياة الناس»[5].

وهكذا تتجه هذه الفلسفة إلى استعادة الفلسفة من مملكة النفوس الميتة وتمنحها إلى مملكة النفوس الحية، بتغير اهتماماتها من قضايا الفردوس السماوي إلى قضايا الإنسان الحقيقية، وكأننا هنا أمام الوظيفة التي قامت بها السفسطائية وجسدها سقراط، من تحويل غاية الفلسفة من الاهتمام الطبيعة إلى الاهتمام الإنسان، ولكن هذه المرة من قضايا الإيمان إلى ما يكابده الإنسان. ولتحقيق هذه الغاية يرى فيورباخ انه لابد من الاكتفاء بالفهم الإنساني بالاستعانة بلغته، إذا ما سعينا سعيا جادا إلى انتشال الإنسان من الحالة السيئة إلى يعيشها.

ولم يمنع إعجاب عطية بفويرباخ من أن يقر بأن هذا الأخير لم يكن هو المنشئ الفعلي للآنثربولوجيا التي تجعل من الإنسان موضوعا لها، فقد كان الاهتمام بهذا الأخير قديما كما هو الأمر بالنسبة لليونانيين، وكذلك فعل هيجل فيما بعد اليونان وقبل فيورباخ، إلا أن مابين أنثربولوجيا هؤلاء وانثربولوجيا هذا الأخير فروقات واختلافات كثيرة، فالأولى ميتافيزيقيا:» تنطلق وتدور حول العقل، وحول كون الإنسان حيوانا عاقلا تتحدد ماهيته بالعقل، الذي يعد المبدأ الذي ينطلق منه ويهتدي به في حياته والذي كان يمثل في نفس الوقت الجانب الذي يمثل إنسانية الإنسان، ولكن هذا المنطلق التقليدي تغير بعد موت هيجل وبدا العقل والمعقول يفقدان دورهما وتأثيرهما الفعلي،وسار هذا المنحى في خطوات متعرجة وتأرجح بين الغموض والوضوح، بين التردد والحسم.

ولكن توجهه من العقل إلى الإرادة ومن الإرادة إلى الجسد والدوافع كان هو الاتجاه الغالب عليه، ولا نكاد نصل إلى أواخر القرن التاسع عشر حتى كان الجسد قد ثار على العقل وخلعه عن عرشه، وأصبحت معركة إنزاله عن العرش هي العامل المؤثر في التطور الفلسفي، وقد تحقق هذا التطور بوجود فيورباخ الذي أراد أن يجعل من الفلسفة دراسة للإنسان والذي جاء ليحول اللاهوت إلى أنثربولوجيا وينكر ما فوق الحس وليعلن أن الجسد وحده هو البداية الحقيقية»[6].

وهكذا نستطيع القول أن الأنثربولوجيا الجديدة الفلسفية التي كان فيورباخ يدعوا لها، يعمل عطية على تجسيدها في الوطن العربي، مع الوعي بخصوصية مجتمعه، وإذا كان فيورباخ تجنب تكوين مذهبا فلسفيا خاصا به فإن عطية بعمله هذا جعل من حوله من يسعى إلى تحقيق هذا المذهب.

المصادر والمراجع:

1ـ دينكن ميتشل: معجم علم الاجتماع،ترجمة،إحسان محمد الحسن، دار الطليعة، بيروت سنة 1982،ص.24.

2ـ فيورباخ: ماهية الدين، قضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية،دار الثقافة العربية، سنة2007م، ص.5،6

3ـ المصدر نفسه، ص.4

4ـ المصدر نفسه، ص.115

5ـ المصدر نفسه، ص.116

6ـ المصدر نفسه، ص117.

جدل الأنا والآخر
ما بعد الحداثة والتفكيك

محمد السعيد دويـر

مقدمة:

هذه قراءة تحاول أن تقارب بين الفهم والوعي بالمضمون،وتنزل الحروف من علياء مضمونها لتحاورها وتستقريء دواخلها فتستقر على روابيها. هي الكلمة إذن ناصية الفعل ومنصة التوجه صوب الحضور المؤسس للوجود، ليصبح التفلسف حالة إنسانية خالصة تنحي الي الاختلاف والمغايرة وتعانق اللا معرف والمجهول. ومن بين ضفتي الفكر والتفلسف ينشأ وعينا بذواتنا، وما بين كل هذا ينشق البحر بعصي الإنسان القابع على قمم جبال التأمل والنظر والتدبر.

ثم... هذا كتاب انحاز في مضمونه إلى درج المقامات والأحوال في فكرنا العربي، فأراد أن يأخذ العقل مأخذ الجد، والقارئ مأخذ المهموم بقضايا العلم والمعرفة، كتاب لم يسترح من تلاطم أمواج الفكر والفلسفة والنقد والتحليل والتفكيك. هو هكذا لأنه ينقب عن كل معرفة في حقول ووديان الغائب دوما، وهو كذلك لأن مؤلفه يدرك تماما متى يكون باحثًا ومحللًا، ومتى يكون مفكرا ومفككا، ويعلم أيضا أن متطلبات الوعي تفترض إيمانا عميقًا واحترامًا جليلًا بكل فكر بشري استند على قيم الإنسانية العليا السامية. وهو المفكر الموسوعي الذي كتب وألف في شتي صنوف الفكر والفلسفة والأدب والعلم العربي والنقد والترجمات؛ ما يجعلك تقف مندهشا أمام هذا التنوع المبدع الخلاق، إنه الأستاذ الدكتور احمد عبد الحليم عطية.

عن إصدارات أوراق فلسفية صدر كتاب الدكتور احمد عبد الحليم عطية « ما بعد الحداثة والتفكيك، مقالات فلسفية « دار الثقافة العربية، 2008. والكتاب ينقسم إلى ثلاثة مقالات أساسية تتشعب فيها الرؤى والتصورات والمفاهيم، يتحاور فيها مع قطاع كبير من فلاسفة ومفكرين وشراح وقراء داخل منظومة معقدة ومتشابكة من المقولات والنظريات والتنظيرات الفلسفية، سواء صعيد الفكرين الغربي والعربي.

ففي المقالة الأولي:كانط وما بعد الحداثة، يتناول بالتحليل الدقيق مستويات الانتقال من فلسفة النقد الكانطية إلى تأسيس الرؤية ما بعد الحداثية بناء على مقولاته. وهو تصور ربما يدفع بعض الباحثين الي

إعادة النظر من جديد في فلسفة كانط وما بعد الحداثة أيضا.

وفي المقالة الثانية: نيتشه مجاوزة الميتافيزيقا وجينالوجيا القيم،وفيها يتناول (نقد الميتافيزيقا الغربية والسعي إلى تجاوزها عن طريق الجينالوجيا التى تهدف فضح العدمية الأوربية والدعوة إلى إعادة تقييم القيم وتأثيره على أصحاب النظرية العامة للقيمة محللين كتاباته الفلسفية المختلفة باعتبار أن ما قدمه نيتشه بمنهجه الجينالوجي من أهم أسس الفكر الفلسفي) ص6.

أما المقالة الثالثة: دريدا والفكر العربي المعاصر، وهنا يبحث في موقف الفكر العربي من فلسفة الاختلاف والتفكيك، متحاورا مع أهم المفكرين العرب والغربيين في موقفهم من فلسفة دريدا.

إن هذا الكتاب – في تقديرنا – هو النموذج الأهم للكشف عن طبيعة ومحاور الحوار مع الآخر في أشد صوره وضوحا وتألقا، ألا وهي مقولات الحداثة وما بعد الحداثة والتفكيك.

أولًا :كانط من فلسفة النقد إلى ما بعد الحداثة

جاءت فلسفة كانط في الجزء الأول من الكتاب، فكانت بذلك محور القراءة الأولي، التي أتت على ثلاثة مستويات، هي طرح فلسفة كانط النقدية ومقولاتها الأساسية وفق ما تقتضيه ظروف البحث وأهدافه، حيث شكل هذا الطرح مرتكزًا معرفيًا انطلق منه د. عبد الحليم عطية الي تناول المستوي الثاني من القراءة الذي عني بالتناول « ما بعد الحداثي « للفلسفة الكانطية. على حين جاء المستوي الثالث بصورة كامنة في ثنايا الكتابة محتمًا بفكرة التحليل، وكأنه – أي المؤلف – تحاور مع كانط وفق مثلث البناء المعرفي» القراءة – التفسير - التحليل « بهدف تأسيس أو تدعيم تصور جديد في الرواق الفلسفي العربي ألا وهو الكشف عن حضور كانط كمؤسس لنظريات ما بعد الحداثة في الفكر الفلسفي.

وبناء على ذلك سوف نتناول قضايا ومشكلات هذا التصور الجديد وفق منظورات ثلاثة، يتصل الأول بالقراءات التشريحية الأولية لفلسفة كانط، ثم يتعلق الثاني بالتحليلات ما بعد الحداثية للنص الكانطي، أما المنظور الثالث فإنه يناقش الملامح العامة لقراءة د. عبد الحليم عطية للمشروع ككل.

1- خضعت فلسفة كانط للعديد من القراءات والتفسيرات من قبل مدارس ونظريات فلسفية ظهرت في المحيط الفلسفي، وحاولت استقصاء مقولات كانط وتناولها وتبني بعض أفكارها. من بين هذه القراءات اختار د. عبد الحليم عطية أن يبدأ من الوضعية المنطقية التي حاولت أن تخلق جسرًا تواصليا بين عمليتي النقد والتحليل من منظور تفسير الأول وفقا لمبادئ الثاني، فالفلسفة النقدية هي فلسفة تحليلية، ونظرًا

لأن مهمة الفلسفة هي التحليل ووظيفة الفيلسوف الحقيقة هي تحليل قضايا العلم، تلك المقولة التي جذبت العقل الكانطي، ومن ثم يقف كانط –كما يقرر زكي نجيب –كأحد فلاسفة التحليل وربما طليعتهم.

حاولت أيضا بعض المدارس الماركسية أن تعيد قراءة كانط وفق الأسس النظرية للفلسفة الماركسية بهدف السعي الي خلق أو تأسيس نظرية جديدة في الأخلاق الاشتراكية وفقا لنظرية كانط في الفكر العملي، ولا سيما عند الماركسية النمساوية. بيد أن الماركسي الايطالي المعاصر كوليتي Coltti حاول أن يقيم الابستمولوجيا الماركسية بناء على نظرية كانط في الوجود، على أن الأثر الهيجلي في فلسفة ماركس حال كثيرًا دون تطوير هذه الأفكار، على الأقل على مستوي المفكرين الماركسيين في العالم.

وفي المقابل أعاد احد الكانطيين المعاصرين «جراوند « توجيه الأفكار الكانطية وجهة بنيوية خالصة، فمعقولية دراسة « نقد العقل « عند كانط لا تتم إلا إذا نظرنا إليها من منظور بنيوي تزامني وليس تاريخيا أو توليديا، فالتناول التاريخي للأفكار لم يشغل كانط على الإطلاق بقدر ما شغل نفسه بتحليل جغرافية ورسم خارطة العقل البشري. إن بنيوية كانط هذه ستعززها كانطية بنيوية أخرى عند ستروس الذي يقر بالتأثير الكانطي في نظريته ولكن بدون ذات متعالية.

إن اهتمام الحداثة بفلسفة كانط سوف يؤسس لنا تصوراتنا المعرفية بعد ذلك حال مناقشتنا لأفكار ما بعد الحداثة. وأهم ما يلفت الانتباه في هذا الصدد هو سعي مفكروا الحداثة – وخاصة هابرماس ومدرسة فرانكفورت – الي بناء نظرية معرفية جديدة على النمط الكانطي تضطلع بمهمة إقامة مشروع ابستمولوجى للمعرفة الإنسانية.

ربما كانت هذه القراءة الأولية التي دشنها د.عبد الحليم عطية مفتتحا لمناقشة مقولات الفكر الكانطي، وفي الوقت نفسه تمهيدًا لإقامة نسق المقولات في هذه الدراسة وفقا للاتجاه ما بعد الحداثي. إن القراءة هنا تستدعي طرح موقف كانط من الميتافيزيقا ودوره في إعادة تشكيل الوعي البشري والفكر الفلسفي من جديد، لذلك نجد المؤلف قد صاغ هذه القضية بحرص شديد قائم على دقة الفهم والتميز، في حوار بين زكي نجيب ومحمود رجب على مقولات الفكر الكانطي.

النظر الفلسفي الكانطي في الأساس هو نوع من تحليل القضايا، فليس على الفيلسوف ان يقرر حقائق عن العالم بل ينحصر دوره في تحليل ما يقوله العلماء، ومن ثم فإذا ما التزمت الميتافيزيقا بمثل هذه القضايا من التحليل –كما ذكرها كانط في نقد العقل الخالص وعبر عنها زكي نجيب في موقف من الميتافيزيقا –

فإننا حينئذ قد نقبل الميتافيزيقا في نسقنا الفلسفي، ونظرا لأن كانط قد نظر الي الميتافيزيقا بوصفها – ليست بحثًا قائمًا – بل (أداة تعينه على كشف الطريق السوي للبحث الميتافيزيقى المنتج وهذا البحث الميتافيزيقى إنما يدور حول موضوعات ثلاثة هي الله والحرية والخلود) ص14 ولكنه لم يشأ أن يتقدم في هذه الدراسة دون إجراء البحث التحليلي في قضايا العلم الطبيعي أولًا، ولكنه في آخر الأمر اكتشف أن البحث الميتافيزيقي كامن في تصورات النظرية وفي تحليل ودراسة قضايا العلم ومن ثم رفع التساؤلات الثلاثة عن الله والحرية والخلود الي منزلة فوق قوي وإدراك العقل البشري على اعتبار أنها مبادئ تجاوز حدوده.

وبناء على ذلك يمكن أن نتوصل الي نتيجة يقررها زكي نجيب ويسجلها ويعتمدها المؤلف ومفادها أن للميتافيزيقا عند كانط معنيين (وهى عنده مستحيلة بأحد هذين المعنيين، لكنها ممكنة بالمعنى الآخر ؛ هي مستحيلة على العقل النظري العلمي إذا أريد بها البحث فيما هو فوق متناول التجربة البشرية، وهى ممكنة إذا أريد بها تحليل القضايا العلمية تحليلًا ينتهي بنا إلى إبراز الفروض التي تستند إليها تلك القضايا.) ص14، فالمعني الأول يجعل قضايا الميتافيزيقا خالية من المعني، أما المعني الثاني فإنه يعني قبولها كتحليل القضايا العلمية الذي هو جل عمل الفيلسوف.

ومن تحليلية كانط التي تبناها زكي نجيب في الفكر الفلسفي العربي الي ترانسندنتالية محمود رجب الذي يمثل الطرف المقابل للموقف العربي من جوهر التوجه النظري للفلسفة الكانطية، حيث برىء رجب كانط من اتهامات هدم الميتافيزيقا أو حتى تفسيرها وفق منظور الوضعية المنطقية. ووهنا يتسلح د.عبد الحليم عطية بقلم وبرهان محمود رجب في تقديم أسانيد ميتافيزيقيا كانط وحضورها التام في فلسفته. ومفتتح القول في هذا السياق أن فكرة هدم كانط للميتافيزيقا ليس بأمر جديد،فقد تبني هذا الزعم بعض الكانطيين الجدد ومدرسة الوضعية المنطقية، إما لكي تتسق نظرية كانط مع نظراتهم الفلسفية أو تحت تأثير أفكار هيجل التي رسخت لهذا الموقف السلبي لكانط من الميتافيزيقا.

على أية حال تبقي الحاجة الي تدعيم البراهين والحيثيات هي هدفنا الآن. فكانط – في رأي رجب وعطية – لم يكن عدوًا للميتافيزيقا ولا محطما لها فقد كان لها حضورها المكثف في كتاباته وعناوين مؤلفاته، وكانت ذات أهمية بالغة في رسائله للآخرين إذ يقول: إن نقد العقل الخالص («عمل يتضمن مصادر الميتافيزيقا ومناهجها وحدودها »، وعندما أرسل إلى مندلسون كتابه «أحلام صاحب رؤى مفسرة

في ضوء أحلام الميتافيزيقا» كتب إليه قائلًا: «أنني لأبعد ما أكون عن أن أنظر إلى الميتافيزيقا على أنها شئ تافه يمكن الاستغناء عنه) ص 16.

ولكن السؤال الآن إذا كان هذا هو التقدير التام من كانط للميتافيزيقا، فعلى أي أساس بني هؤلاء – الفريق الأول – موقفهم من عدم إيمان كانط بها؟ ربما فهموا -لأسباب قسرية -- محاولات إصلاح وإحياء الرؤية الميتافيزيقية من قبل كانط وكأنها هدم لها وتقويض لأركانها، فعندما شرع كانط في فلسفته الترنسندنتالية الي بناء سياج نظري يحول دون الوقوع في أغاليط منهجية كان يؤسس في الوقت نفسه لمنهج البحث الميتافيزيقي الذي يعصم الباحث أو الفيلسوف من الذلل ويعيد إليه الثقة في قدرة الميتافيزيقا على التقدم مرة أخرى في خطى تتماثل مع الرياضيات والعلوم الطبيعية.

وردًا على الوضعية يقول د. عبد الحليم عطية في عبارات قاطعة (أن فلسفة كانط تشمل نظرية المبادئ (أو المعرفة) ونظرية الوجود. وكل تفسير يأخذ بإحداها ويتجاهل الأخرى تفسير ضيق، وأحادى النظرة، فالغلطة التي وقع فيها أصحاب التفسير الأول وهو يقصد بالطبع الوضعيين المناطقة الذين تصوروا أن البحث في المبادئ يستلزم استبعاد الميتافيزيقا، وما دروا أنه ميتافيزيقا أيضًا) ص 17، وأن كافة الأسانيد التي وقف عليها أنصار الوضعية المنطقية في فلسفة كانط كانت نتاج إبداع المرحلة الأولي في فلسفة كانط،- مرحلة ما قبل النقد – النصف الثاني من خمسينيات القرن التاسع عشر، وهي مرحلة سلبية في فكره حيث كان متأثرًا بأفكار هيوم وغير مهتم بأهمية الميتافيزيقا الفلسفة.

بيد أن هذه المرحلة سرعان ما تلاشت وتحول الموقف برمته الي مرحلة جديدة في رسالة 1770 التي تعد نقطة حاسمة في تطوره الفكري، فيما يسمي بالمرحلة النقدية، حيث (نظر إلى الميتافيزيقا على أنها وظيفة للذهن مستقلة عن التجربة، موضوعها المبادئ الأولى للذهن الخالص. أما التمييز بين الذهن والعقل، وبين المقولات والأفكار، فلم يوجد كل منها إلا في «نقد العقل الخالص»، وكذلك الأمر بالنسبة إلى نظرية المعرفة وتأسيس الميتافيزيقا، فلم يعرضا عرضًا كاملًا إلا في مؤلفه الأساسي هذا، الذي ظهر بعد عشر سنوات من ظهور «رسالة 1770») ص 18.

وخلاصة القول هنا: لقد أراد كانط (أن يبنى من جديد مذهبا ميتافيزيقيا، بأن يوضح الأسباب والعوامل التي أفضت بالميتافيزيقا القديمة إلى الانحلال، فالميتافيزيقا هي –كما يقول – نزوع طبيعي للعقل البشرى، هي نزوع يتعلق بطبيعة الإنسان. ولقد وصف «نقد العقل الخالص» صراحة بأنه «تمهيد ضروري

لتأسيس الميتافيزيقا تأسيسًا شاملًا بوصفها علمًا. وموضوع «المدخل إلى كل ميتافيزيقا مقبلة..» هو السؤال الأساسي التالي: «كيف يمكن الميتافيزيقا بوصفها علمًا أن تكون ممكنة؟) ص 18

هنا هو الحضور الكانطي في العقل العربي من جهة الموقف من الميتافيزيقا، كما ظهر في الحاجة بين فلسفة التحليل وفلسفة النقد، فماذا عن الحضور الكانطي في الفكر الغربي؟ لقد اختار د. عبد الحليم عطية أن يقرأ كانط وميتافيزيقاه في حضورها النظري لدي أهم الفلاسفة نسبًا الي ما بعد الحداثة، وهو بذلك يؤسس لمعقولية أو منطقية تراتبية تنتقل بنا الي دراسة ما بعد حداثية كانط.

خضعت ميتافيزيقا كانط للبحث الفسلفي من قبل كل من نيتشه وهيدجر، حيث يشير المؤلف الي أن قيمة كانط الحقيقية تكمن في(أنه أخذ على عاتقه أن يحارب أية ميتافيزيقيا تدعى معرفة الأشياء في ذاتها، وراح يبرهن أنه ليس لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا تصور إيجابي للشيء في ذاته؛ فالشيء في ذاته عند كانط لا يمكن أن يعرف، لأن العقل العلمي لا يمكن أن يتجاوز حدود الظواهر الحسية، وليس في مقدروه أن يقدم إلا معرفة من نوع محدود) ص 19. وبناء على ذلك يؤسس نيتشه لمشروعية الشك بناء على موقف كانطي في القيمة القطعية للمعارف العلمية التي ينحصر دورها فقط في تنظيم التجربة وجعلها ممكنة، ولا يصبح العقل عقلًا إذا ما انفصل عن التجربة، فالعقل وحده غير قادر على النفاذ للحقيقة، وتلك هي أهم حقيقة طرحها كانط على الفكر الفلسفي. فالفلسفة النقدية إذن عند كانط – من وجهة نظر نيتشه – ليست سوي نوع ماكر من الشك، أي ليست نقدًا حقيقيًا، ذلك لأنه – أي كانط – (أراد الوصول إلى حقيقة متعالية بوسائل غير فلسفية.) ص 20. ومن جهة أخرى نجد أن كانط من منظور هيدجر يمثل (قمة في تاريخ الميتافيزيقا فيما يخص معالجة «مسألة الوجود». والحال عند كانط ظل متميزًا عن باقي الميتافيزيقيين في تناوله لمسألة الوجود واعتبارها قضية جديرة بالتأمل والتفكير في الوقت الراهن) ص 21.

يضع د. عبد الحليم عطية السؤال الكانطي الرئيس في صيغة تركيب جدلي ثلاثي، فمن سؤال كيفية تعين الموجود وفهم الحقيقة ؟ الي السؤال عن إمكان الميتافيزيقا؟ من هذين السؤالين ينتج سؤال ثالث متعلق بإمكان الميتافيزيقا في ظل الوجود المتعين. وبناء على ذلك يصبح كل بحث في تلك الإمكانية هو نوع من نقد انطولوجية الإنسان الحاضر، والنقد هنا يدخل الميتافيزيقا من الباب الملكي للفلسفة، فأصبحت الميتافيزيقا هنا – وبفضل كانط – أهم المشكلات الفلسفية في العصر الحديث، وهذا هو ما دفع هيدجر الي تصدير عدد من مؤلفاته بعناوين تربط بين كانط والميتافيزيقا ومشكلة الوجود في سياق فلسفي يمثل

حالة التهيىء الضروري من أجل تأسيس حقيقي للميتافيزيقا بوصفها علمًا.

2. ما بعد الحداثة

انشغل عطية في البداية بالاقتراب من مصطلح « ما بعد الحداثة « في الفلسفة، وذلك من خلال كتابات فلاسفة ما بعد الحداثة في الفكر الغربي، حيث يستعرض بالتحليل بعض نصوص: جيل دولوز، فوكو، ليوتار، دريدا، ليتمكن بعد ذلك من رسم أهم ملامح ما بعد الحداثة ثم البحث في وضعية كانط من هذه الأفكار. وذلك على الرغم من أن عطية في عرضه لأهم السمات المميزة لتلك الحركة الفكرية ؛ فإنه لا يتوقف عند حدود التعريف القاموسي بقدر ما يهتم بالإشارة الي مدي ارتباط أو قناعة هؤلاء الفلاسفة باندراجهم تحت سماء ما بعد الحداثة كمفهوم، ولذلك نجده يشير الي نعت فيليب مانغ بأنهم فلاسفة الاختلاف والمغايرة الذين لا يتفقون سويا سوي حول هدف واحد مشترك هو تفتيت الفلسفة الغربية وتفكيكها، باعتبارهم يسعون الي نقض أسس هذه الفلسفة التي ترتكز على مفهوم الذات العارفة ونقد مركزية البنية.

ويرجع هابرماس معظم (الدراسات أصول ما بعد الحداثة وفلسفة الاختلاف إلى نيتشه، الذي يمثل مفترق الطرق الذي تفرعت عنه ما بعد الحداثة بخطيها، خط نظرية السلطة كما تطورت لدى فوكو مرورا بباتاى وخط نقد الميتافيزيقا الذي ورثه هيدجر ودريدا، فهو يطبق جدل العقل لكي يفجر الغلاف العقلاني للحداثة) ص 24، فإذا درسنا بدقة وتمييز(أعمال دولوز وجاتارى ودريدا وفوكو وليوتار وغيرهم لتأكدنا من أثر فلسفة نيتشه، فهم أولًا يشاطرونه العداء لفكرة النظام، ثانيا يرفضون نظرة هيجل للتاريخ كتقدم أو تطور، وثالثا يدركون الضغط المتزايد من أجل التشابه والتطابق وينتقدون هذا التيار. رابعا يكرسون الفرد ضد السياسي نتيجة اهتمامهم البالغ بالذاتية والرواية الصغيرة.) ص 24.

ولكن أهم نقطة يثيرها المؤلف هنا هي تقابلية نيتشه وكانط في الفكر الفلسفي الغربي، إنه تقابل لا يلغي – في التحليل الأخير – مركزية الشخصية العبقرية القادرة على فك طلاسم الأشياء وسبر أغوار الحقيقة، وقد نلمس هذا التقابل على سبيل المثال في أن (نقد نيتشه للنزعة الإنسانية باعتبارها ميتافيزيقا، وأنها بدورها عبارة عن أخلاق تصطنع قيما مزيفة للواقع.. إن هذا النقد يسير في الاتجاه المعاكس تماما للتقليد الفلسفي الكانطي) ص25.

على أن التشابه ماثل أيضا بين كانط وهيدجر من زاوية (أن فلسفة كانط تدور حول إشكالية رئيسية

ينشغل بها هو أيضا وهى إشكالية الوجود المتعين، وهى تشير إلى المكان الذي يتطور فيه الموجود ويمكن أن نصل إليه) ص 25-26. وهنا يشير د. عبد الحليم الي بعض الدراسات الفلسفية التي وضعت الفلسفة الكانطية موضع البحث والتساؤل.

3. من فلسفة النقد الي إبداع التصور» جيل دولوز«

أ- بعد رحلة من المؤلفات وطرح الأفكار في تاريخ الفلسفة والفن توقف دولوز أمام فلسفة كانط وعمل جاهدًا على إعادة اكتشاف أو بالأحرى كشف الفلسفة النقدية عنده، فيقول (لقد اشتغلت عليه كما لو كنت أشتغل على عدو بهدف معرفة كيف يعمل، كيف تعمل أجهزته. وفى هذا السياق يرى كريستوفر نوريس Norris Ch. أن دولوز فى دراسته عن كانط، يقدم تناقضات العقل المحض والعملي بطريقة تدرك المراد « الكانطي» المنطقي منها، حتى أثناء الكشف عن سقطاتها المتعلقة بالبنية) ص 27. وهنا استدعي منه البحث في تناقضات العقل المحض والعقل العملي، ولم تكن محاولة تقويض أفكار كانط الفيلسوف محاولة غائية عند دولوز بقدر ما تمثل سعيا وراء التفلسف الذي ينشغل بعملية ضبط الفكر الناتج عن ميكانيزم العملية الإبداعية ذاتها لدي المفكر.

إن الدافع وراء هذا النوع من التفلسف الدولوزي قائم على رفض عقلية تصنيف الأفكار والأنساق المغلقة والانتماء الفلسفي، وهذا يتطلب – بالطبع – تقويض أركان الحقول المعرفية السائدة وخلق ابستمولوجية جديدة تستجيب وتستوعب وتفسر المعرفة الآنية، وربط كافة التصورات المعرفية المتباينة من بيئات مختلفة، وربما يفسر لنا هذا اهتمام دولوز بابن سينا والفلسفة العربية الإسلامية بقدر اهتمامه بهيوم وسبينوزا وكافكا.

يطرح د. عبد الحليم عطية مقومات المشروع الدولوزي في ثلاث نقاط أساسية، فهو أولًا يعرض لمؤلفه الهام «الاختلاف والتكرار» ثم يناقش أواصر العلاقة بين كانط ونيتشه، ومن هذا الي قراءة فلسفة كانط النقدية.

• الاختلاف والتكرار: يعد هذا الكتاب أهم مؤلفات دولوز ويمثل مرحلة حاسمة في مسار تطوره الفكري ونقطة التحول الهامة في فلسفته، انطلاقا من القضية المركزية التي يطرحها ألا وهي الإطاحة بآلية التمثل La Representation التي تنتشر في الفلسفة كلها، تلك الآلية غير قادرة على استيعاب المختلف، والبحث في الاختلاف هو البحث الفلسفي الحقيقي، وليس علينا إذن أن نبحث في

الاختلافات غير المناسبة له. وبناء على هذا الرأي يوجه انتقاداته الي كانط في مقولتي مقياس الخير ومقياس الواجب، وينتقد أيضا هيوم في حديثه عن العادة.

• كانط – نيتشه: انطلق نيتشه في نقده لكانط من مقولات إرادة القوة والعود الأبدي لإعادة بناء المشروع النقدي وفق أسس ومفاهيم جديدة، لتعزيز مقولة أن الفكرة النقدية تتحد مع الفلسفة، وبذلك يذهب دولوز أن أمر نيتشه بالنسبة لكانط،كوضع ماركس بالنسبة الي هيجل، كلاهما أعاد وضع الفلسفة على قدميها. ويري دولوز أيضا أن قيمة كانط الحقيقية تكمن في أنه قدم لنا نقدا محايثا « نقد العقل بواسطة العقل، ولكنه اخطأ في أنه جعل من العقل المحكمة والمتهم في الوقت نفسه (لقد كانت تنقص كانط طريقة تتيح الحكم على العقل من الداخل من دون أن يعهد إليه بمهمة أن يكون قاضيا لذاته، والنتيجة أن كانط لا يحقق نقده الداخلي.. أن الفلسفة الترنسندنتالية تكتشف شروطا تبقى خارجية بالنسبة للشروط والمبادئ الصورية، هي مبادئ شرط، لا مبادئ أصل تكويني داخلي، فالمطلوب على طريقة نيتشه ودولوز أصلًا تكوينيا للعقل، واصلًا تكوينيا للإدراك ومقولاته) ص 30. ويري دولوز أن نيتشه استطاع أن يعيد صياغة هذه العلاقة لتقوم على أساس أن إدراك القوة كمبدأ قادر على تحقيق النقد الداخلي على عكس الفلسفة الترنسندنتالية التي تبقي على الشروط الخارجية في التشريع النظري. يبقي التعارض إذن بين نيتشه وكانط جوهريا الي ابعد حد، إنه في رأي دولوز ليس تعارضا وحسب بل تجاوزا أيضا لأفكار كانط،، فالانتقال من كانط الي نيتشه هو تحول من العقل المشرع الي عالم الجينالوجيا، تحول من نقد العقل والإنسان الي نقد الإنسان المتجاوز، ومن التبرير الي الشعور.

• فلسفة كانط النقدية: تناول د. عبد الحليم عطية كتاب دولوز الهام « فلسفة كانط النقدية» الذي تضمن دراسات لمراحل تطور النقد من العقل النظري الي العملي ثم ملكة الحكم، وقد تناول فيه تعريف العقل وتحديد دلالات ومعاني وأنواع الملكات، حيث استهدف دولوز من عرضه لأفكار كانط الكشف عن سياسات المعرفة وغايات العقل وطرائق كانط في إقامة دعاوي الملكات العقلية، بالإضافة الي إبراز أهم الجوانب الفلسفية والإبداعية في ترانسندنتالية كانط. ولكن أهم ما يلفت انتباه د. عبد الحليم هنا إشارة دولوز الي عملية الإزاحة للثنائية الديكارتية – من قبل كانط – وهما الامتداد والفكر واستبدالهما بثنائية الحساسية والفهم (وهذا يعنى أن كانط لم يبحث عن تطابق بين الذات والموضوع، بل بحث -كما رأينا - في ملكات الذهن بوصفها منظومة علاقات متفتحة هي محصلة نشاط عملي للإنسان يتغيا الحرية والجمال)

ص34، ولكن بالمقابل فإن أصالة كانط – في هذا السياق - تكمن في نقل الإشكالية الديكارتية التي تمثل الذات لذاتها « السيكلوجية « الي الابستمولوجي والبحث عن شروط الإمكان.

ب- يقرر د. عبد الحليم أن مشروع فوكو الفلسفي يهدف في نقطة النهاية الي نقد الحداثة الغربية التي تأسست بعد الثورة الفرنسية من خلال إتباع منهج التحليل الاركيولوجي. فإذا كان نقد الحداثة هو غايته، والاركيولوجيا منهجه في ذلك، فإن المسار الذي سيتبعه في مسلكه هذا سوف يلتزم فيه بالنقد الكانطي، وأحيانا بالمصطلح الكانطي أيضا، مرجع ذلك هو أن كانط قد أسس (فيما يرى فوكو الركنين الأساسيين للتراث النقدي اللذين تقاسما الفلسفة الحديثة. أنه وضع في عمله النقدي دعائم هذا التراث الفلسفي الذي يطرح السؤال حول الشروط التي تجعل المعرفة الحقة ممكنة، ويؤكد أن جانبا من الفلسفة الحديثة قد تولد وتطور من كانط في شكل تحليل للحقيقة) ص 36.

وينبغي إدراك أن فلسفة التنوير هي جزء من الحاثة الغربية التي يناصبها فوكو العداء، وبالتالي سوف يهتم أيضا بنقد التنوير، الأمر الذي يدفعه مباشرة الي قراءة السؤال الكانطي الكبير «ما التنوير؟». والبداية تأتي من تطوير السؤال الي «ما هو آنيتنا؟» إنه سؤال في انطولوجيا الحاضر يستدعي ضرورة اختيار فلسفة نقدية لانطولوجيتنا نحن. إن سؤال الانطولوجيا الفوكوي هو الصيغة المعاصرة لسؤال التنوير الكانطي. فسؤال كانط يتعلق بالبحث في هوية الحاضر، وسؤال فوكو يتصل بالحث في الآنية التي نوجد نحن وغيرنا فيها، يقول فوكو: (أننا نلمح في نص كانط مسألة الحاضر كحدث فلسفي، ينتمي إليه الفيلسوف الذي يتحدث عنه، فنحن نشاهد في نص التنوير - لأول مرة - الفلسفة تعمل على صياغة أشكالية لآنيتها النظرية، فهي تستنطق هذه الآنية كحدث لابد من الإفصاح عن معناه وعن قيمته وعن تفرده الفلسفي) ص 37. وبالمثل يمكن أن نقول عن السؤال الكانطي الهام «ما هي الثورة؟» بأنه شكل آخر من السؤال في الآنية، وهذان السؤالان شكلا جزءا كبيرًا في فلسفة القرن التاسع عشر إن لم يكن الفلسفة الحديثة بأسرها.

والسؤال الذي يطرحه د. عبد الحليم، لماذا كل هذا الاهتمام الفوكوي بكانط ؟ وفي تقديره أن اهتمام كانط بالنقدية المابعد حداثية وبحثه في مفهوم السلطة ودورها – سلطة العقل والحكومات – التي ظهرت في سؤال التنوير وسؤال الثورة ؛ هي ذاتها أسئلة فوكو « المعرفة والسلطة «. فكلاهما إذن ينظر الي الحداثة في ضرورة اعتمادها على التفاعل بين الاستخدام العام والخاص للعقل. وربما في هذه النقطة

بالذات يقترب د. عبد الحليم كثيرًا من إكمال دائرة ما بعد حداثية كانط، بمعني أن صحة هذه النتيجة ارتبطت تماما بصحة خطوات البرهان الذي استخدمه أستاذنا في الإثبات.

وثمة سؤال أخر يطرحه د.عبد الحليم.. هل كان فوكو كانطيا نقديا؟ ويشير في هذا الصدد الي أن هناك بعض الباحثين الذين ينكرون تلك الكانطية على فوكو، فالالتقاء الفكري بين الفيلسوفين ليس قائمًا سوي في بعض القضايا الثانوية، فجوهر الاختلاف يكمن في أن النزعة الفلسفية الكانطية لم تذهب – رغم كل شيء – الي (حد الشك في جميع المعارف وفى جميع الحقائق، بل تركت الباب مفتوحا أمام إمكانية قيام العلم.. وأمام الاستمرار المشروع للإيمان.. أما المشروع النقدي عند فوكو وأن أبدى اهتماما معينا بمسألة المعرفة فهو لا يهدف في إلى بناء نظرية في المعرفة، أو إنقاذ الميتافيزيقا من أزمتها أنه يسعى إلى إضفاء الطابع النسبي على جميع المقولات والمفاهيم) ص 41-42، أي أن النقد الفوكوي هو نقد عدمي لا يهدف الي الكشف عن أية حقيقة أو إبراز طابعها الايجابي. إن هذه النزعة الشكية هي التي تقود فوكو في خاتمة المطاف الي أن يساوي في فلسفته بين المعرفة والقوة،أي بين التكنولوجيا وعمليات الضبط الاجتماعي.

جـ - نظر الباحثون الي فلسفة ليوتار نظرتين مختلفتين، الأولي كشف عنها كل من كريستوفر فروانت وكليموفسكي اللذين يريا تأسيس فلسفته على السؤالين الكانطيين الأساسيين في الأخلاق والمعرفة، وكذلك في الحرية. بينما يتزعم النظرة الثانية كريستوفر نوريس الذي يذهب الي أن فهم فلسفة ليوتار يتأسس على المفهوم الكانطي عن السامي Sublime أو العلاقة المتوازنة بين الأخلاق وعلم الجمال.

إلا أن د. عبد الحليم عطية ينتقد اقتصار الباحثين في مناقشاتهم لفلسفة ليوتار على كتاب « الاختلافي « فقط؛ دون النظر لكتابات ومؤلفات أخرى قد تكشف عن حقيقة علاقته بكانط. ويقرر د. عبد الحليم في ملاحظة هامة (ومع ذلك يكتفى معظم الباحثين في كانطية ليوتار بالاعتماد على كتاب واحد لليوتار هو الاختلافيDifferend The ويشير البعض أحيانا إلى دراسته Gaming Just وسنركز من جانبنا بالإضافة إلى هذين العمليتين وقبلهم على كتاب ليوتار عن النقد الكانطي للتاريخ، أو الحماسةEnthausiasme،L وقبل أن نعرض لهذا العمل سنقدم أشارتين موجزتين لتعامله مع كانط في عمله المبكر الفينومينولوجيا وعمله ذا الشهرة الكبيرة الوضع ما بعد الحداثى Post Condition La - moderne.) ص46،ولذلك نجده يعرض لأهم مؤلفات ليوتار «الفينومينولوجيا « حيث يكشف فيه عن أثر كانط على هوسرل وخاصة في تحليله للأنا الخالص والأنا السيكلوجية والذات الكانطية، فتأكيد

هوسرل على التمييز بين الأنا المتعالي والأنا السيكلوجية يجعلنا نجد أنفسنا أمام الذات بالمفهوم الكانطي التي تفترض العلاقة بين المعرفة والأشياء بل بينها وبين القوة العارفة.

وتلخيصا لهذا الموقف يصل عطية الي نتيجة أولية مفادها (أن هذا الاهتمام ببيان العلاقة بين كانط وهوسرل يوضح فهم ليوتار العميق واهتمامه المبكر بالفلسفة الكانطية، الذي سيظهر في أعماله اللاحقة وتوظيفه للمفاهيم الكانطية في إطار توجهاته ما بعد الحداثية. ويظهر ذلك في كتابه «الوضع ما بعد الحداثى». والذي يتناول فيه وضع المجتمعات الأكثر تطورا، وهو يستخدم كلمة «ما بعد الحداثة» لتسمية هذا الوضع، لتحديد حالة ثقافتنا في أعقاب التحولات التي غيرت قواعد اللعب منذ نهاية القرن التاسع عشر) ص 47-48.تلك التي تكشف عن نفسها بالنسبة للمجتمعات ما بعد الصناعية وفي ثقافات ما بعد الحداثة.

إن ليوتار يحول صلاحية وجود المعرفة من الذات النظرية الي الذات العملية بهدف تأكيد وتفعيل الذاتية للحرية داخل البشرية، ومن ثم تصبح ملحمة المعرفة في تحررها وإدارة نفسها ذاتيا بما يتطابق مع إرادة المواطن.

أما في كتابه «النقدي نظير السياسي، الأرخبيل» فإنه يناقش بمنهجية تحليلية نقدية أن ثمة (قرابة بين النقد والتاريخي السياسي، حيث يجب في كلاهما إصدار الأحكام دون أن تكون لديها قاعدة، حيث على العكس من القانونى السياسي الذي يملك قاعدة الحق من ناحية المبدأ؟. وهو يرى أنه كما أن النقد لا يقود إلى العقيدة (بل إلى النقد) كذلك يجب أن يكون الأمر فى التاريخي السياسي فبينهما اتفاق (مماثلة)، فالنقد قد يكون هو السياسي في عالم الجمل الفلسفية، والسياسي قد يكون هو النقد في عالم الجمل الاجتماعية التاريخية.) ص 49. هذا بالإضافة الي تحليله لملكة الحكم والإحساس بمشروعية الجملة المساة الملكة على عائلتها من عالم الجمل التي ينبغي اقتراح «علاقات ممرات » بينها يمكن بواسطتها استعادة وحدة المسألة التاريخية السياسية، ومثال ذلك ان النقد الحر في المسألة السياسية هو نوع من التمييز بين عائلات الجمل اللا متجانسة التي تقدم في عالم السياسة وتستدل على طريقها بواسطة الممرات.

وهنا يشير د. عبد الحليم الي ان ليوتار يكشف عن المماثلة او الاتفاق بين النقد في المجال الفلسفي والمجال التاريخي السياسي، الأمر الذي جعل بعض الباحثين يصفون ليوتار بأنه مفكر سياسي في المقام الأول حيث وظف ملكة النقد الكانطية في تحليلاته السياسية. لقد قرأ ليوتار كانط باعتباره الفيلسوف

«المثال» الذي يؤسس لفكرة فارقة او مطلقة تعطي مشروعية للعقل الإنساني ويصدر أحكامه العامة لكي يوظفها الفيلسوف التاريخي السياسي في تطوير المعرفة البشرية.

نعود الي موضوعنا الهام ألا وهو علاقة كانط بما بعد الحداثة، ففي دراسة ليوتار «الإجابة عن سؤال: ماهي ما بعد الحداثة؟ رداً على دفاع هابرماس عن الحداثة ضد المحافظين الجدد ؛ الذين اتشحوا بشعار ما بعد الحداثة. ومما دفع هؤلاء الي نقد الحداثة وتجاوزها يرجع الي سماحها لكلية الحياة أن تنقسم الي تخصصات مستقلة متروكة لتخصصات الخبراء المحدودة، والحل عند هايرماس ليس تجاوز الحداثة ولكن إعادة ضبط العلاقة بين الخبرة الجمالية ومشكلات الوجود واستبعاد أحكام الذوق، فعلي حين ينادي هابرماس بوحدة الخبرة، نجد ليوتار يميز (بين نوعين من الوحدة يمكن أن تنشدهما الحداثة؛ الأولى وحدة اجتماعية – ثقافية تجد في إطارها جميع عناصر الفكر، الحياة اليومية مواضعها في كل عضوي، والثانية يجب رسمها بين العاب اللغة المتنافرة ؛ العاب المعرفة والأخلاق والسياسة) ص57،الأولي مستلهمة من هيجل والثانية من كانط، والوحدة هنا كالنقد تماما يجب أن تخضع لفحص وتفلسف دقيقتين.

ويري ليوتار أنه رغم كل شيء فإن المشروع ما بعد الحداثي يتسم بالفهم الكانطي عن التسامي (إن الفنان أو الكاتب ما بعد الحداثى في وضع الفيلسوف: فالنص الذي كتبه أو العمل الذي ينتجه لا تحكمه من حيث المبدأ قواعد محددة من قبل؟ ولا يمكن الحكم عليها طبقا لحكم قاطع عن طريق تطبيق مقولات مألوفة على النص أو العمل. فهذه القواعد والمقولات هي ما يبحث عنه العمل الفني ذاته. الفنان والكاتب أذن يعملان دون قواعد لكي يصوغا قواعد ماتم عمله فعلًا)ص 58. أي أنها وفقا للفهم الكانطي ليست تقديم واقع، بل اختراع تلميحات أي ما يقبل الإدراك ولا يمكن تقديمه. فالتسامي يكشف دائما عن نوع من الاختلاف بين متطلبات الحقيقة ونزع الموازنة بين نزاعات الأطراف لصالح نظام العبارة اللامعرفي. وهنا التحليل الأخير هو ما جعل كريستوفر نوريس ينتقد ليوتار في تفسيره للسامي الذي يسرف في تمجيده ومنحه سلطة ما ورائية، بالإضافة الي اتكاء ليوتار المبالغ فيه على فكرة فتجنشتين حول العاب اللغة وأشكال الحياة الثقافية. باختصار يري نوريس أن قراءة ليوتار لكانط هي قراءة ضالة وخطيرة بشكل جدي، لأنها تعبر عن نظرة من الشك المعرفي المتطرف، وكذا الي سيادة معزولة كليا عن أسئلة المشروعية المنتمية للعالم الحقيقي.

تعقيب:

من قراءة د. عبد الحليم عطية للفلسفة الكانطية نتوصل الي التالي:

أ- أنه تناول في مساحة جغرافية وتاريخية عريضة أهم الإسهامات الفلسفية في قراءتها لفلسفة كانط، وقد حاول من خلال عرضه لتلك القراءات أن يوظفها ابستمولوجيا في اتجاهين، الاتجاه الأول: أن تراعي التنوع المعرفي بتجلياته المختلفة سواء المؤيدة أو المعارضة لكانط وشراحه، والثاني: هو ضخ هذه المفاهيم في التناول الوافي لخصائص الفلسفة النقدية عن كانط. وبالتالي سمح له هذا التنوع الخصب الي خلق حالة استيعابية جيدة للقارئ في فهم المرحلة التالية، أو النقلة المعرفية التالية وهي مرحلة التفسير، التي تقوم على توظيف القراءة لصالح أعادة إنتاج المعرفة من جديد وفق منهجية حاول د. عبد الحليم أن يمسك بخيوطها منذ اللحظات الأولي وحتى خط النهاية.

ب- إذا جاز لنا أن نعتبر براهين د. عبد الحليم في دمج النسق الفلسفي الكانطي في عربة ما بعد الحداثة، كمؤسس أو رافد من روافدها؛ إن جاز لنا هذا القول، فإنه ينبغي أن يتبع بالتقرير التالي. أن د. عبد الحليم عطية حقق كشفًا علميًا جديدًا لكانط وللفلسفة والفلسفة العربية بشكل خاص، هو كشف حقق أكثر من فائدة وميزة، الأولي أنه انتزع كانط من ثنائية «التحليل: زكي نجيب – والنقدية: محمود رجب، وان كان منحازًا بالأساس إلى رجب، إلا أنه بإضافة صفة ما بعد الحداثية لكانط يصبح مؤسسًا لطريق ثالث بين الاثنين. أما الميزة الثانية فإنه بهذا الكشف العلمي ينبه إلى مسالة أخرى ألا وهي ضرورة إعادة قراءة كانط من جديد، بل وإعادة النظر مرة أخرى في أصول وقواعد الأطر والمحددات المعرفية لما بعد الحداثة.

ثانيًا - نيتشه :أفق ما بعد الحداثة

يحدد د. أحمد عبد الحليم فرضيته الأساسية في سياق دراسته لنيتشه بأنها محاولة تهدف إلى الكشف عن نظرية قلب القيم أو أعادة تقييمها وفقًا لجينالوجيا نيتشه التي تستهدف مواجهة العدمية الأوربية ومقولات الفكر الغربي الميتافيزيقية من خلال توجه فلسفي لاستبدال مشكلة الوجود بمشكلة القيمة. إن هذا التجاوز هو أحد أسباب انتشار النيتشوية وأثرها البالغ في الفلسفة الأوربية المعاصرة وخاصة تيار ما بعد الحداثة، لا سيما حينما ينظر بعض الشراح أمثال كارل لوفيت إلى نيتشه بوصفه معبرًا عن البداية الجديدة التي تتجاوز الميتافيزيقا وفي الوقت نفسه تؤسس لما بعد الحداثة، وهذا ما جعله واحد من أواخر

محبي الحكمة والخلود في هذا العصر، وهو يقف من حيث الأثر والبيان مواجها لهيجل، فكما يقول لوفيت أن هيجل (يمثل الماضي التاريخي. في الفكر الفلسفي الغربي، صفحته الأشد إشراقا، ونيتشه يمثل حاضره ومستقبله. والحقيقة فيما يرى لوفيت أن فلسفة نيتشه هي محاولة من أجل تحويل البحث في الوجود إلى البحث في القيمة والتقييم).ص.86

1. أثر نيتشه في الفكر الفلسفي

شغل نيتشه العقل الفلسفي الغربي ولا يزال، فدائرة الحوار بين الفلاسفة المعاصرين تجعل منه موضوعا للنقد والتحليل، فهناك من يضعه علامة الطريق الفلسفي التي تفصل بين الحداثة وما بعدها، وثمة من يراه ممثلا لفلسفة موت الإنسان، حيث خصص كبار الفلاسفة الغربيين أهم دراساتهم حول فلسفة نيتشه، فمثلا نجد ميشيل فوكو أصدر « نيتشه:الجينالوجيا والتاريخ « و « نيتشه، فرويد، ماركس « وربما تواصل فوكو مع نيتشه في أكثر من موضع، كمفهوم القوة حيث أن السلطة عند فوكو كالقوة عند نيتشه لا تختزل في علاقة عنف، وكذا نجد أن (أطروحة «موت الإنسان»، والتي تعني موت شكل محدد من تصورات الإنسان اتخذ صورته القصوى في النزعة الإنسانية كإرث ميتافيزيقي لتجربه الحداثة وفكر الأنوار)ص 86.

ثم نلمح اتفاقًا ما بينهما في علاقة الحياة بالإبداع والخلق وابتكارامكانات جديدة للحياة للتعبير عن أن إرادة القوة كإرادة الفن والإبداع.

أما جيل دولوز فقد كتب كتابين هما « نيتشه « و « نيتشه والفلسفة « وكذا اهتم به دريدا ومدرسة فرانكفورت ودعاة الحداثة وما بعدها. وفي معرض البحث في الأثر النيتشوي على مدرسة فرانكفورت، فإن د. عبد الحليم بعد أن تناول الأسس المعرفية والفلسفية لتلك المدرسة يشير إلى اتجاهات التأثير النيتشوي، فالاتجاه الأول يكمن في نقد الحداثة والتنوير، أما الثاني فهو نقد العقل ؛الذي توظفه مدرسة فرانكفورت بعد ذلك في نقد العقل الأداتى، بيما يدور الاتجاه الثالث حول تبني نظرية في الاستطيقا كبديل لمشروع النظرية النقدية. إن ما يريد أن يؤكد عليه د. عبد الحليم هنا هو أن فلسفة نيتشه قد حلت محل الفلسفة الماركسية لدي مدرسة فرانكفورت وخاصة في طورها المتأخر، بالإضافة إلى أن مدرسة فرانكفورت استطاعت إن تتجاوب مع فلسفة نيتشه وتوظف مقولاتها في أدبيات المدرسة وتوجهاتها.

على الجانب الآخر نجد أن إسهام بيير زيما في «التفكيكية: دراسة نقدية» يلقي بمزيد من الضوء على

علاقة هيدجر بنيتشه، فالكشف النيتشوي لأساس الميتافيزيقا يعني بصورة أخرى البحث في إرادة القوة التي تفترض إرادة الإرادة وفقا لهيدجر؛ إلا أنه يبقي أن فكرة تجاوز الميتافيزيقا عند هيدجر ظلت محدودة بالتجاوز الانطولوجي.

واستمرارًا للأثر النيتشوي في الفكر الفلسفي الغربي يتابع ستبان أوديف البحث من منظور ماركسي في «على درب زاردشت». ويؤكد لوكاتش في «تحطيم العقل» تلك الدراسات الماركسية،حيث يشير إلى (أن نيتشه يحتل موقفا فريدًا في تاريخ اللاعقلانية الحديثة. ويرجع ذلك إلى الحالة التاريخية التي ظهر فيها، وإلى مواهبه الشخصية الخارجة عن المألوف) ص 89. وهو نفس المعني الذي عبر عنه ولتر كوفمان بأن نيتشه هو الممثل الأول لتيار اللاعقلانية الغربية، الذي يوجه انتقاداته العنيفة للمثالية والعدمية من خلال ماديته شبه الكاملة.

إن الباحث في فلسفة نيتشه – هكذا يواصل د. عبد الحليم دراسته – يكشف من زاوية ما دوره في التحليل النفسي وخبرته بالنفس وتعمقه فيها، بما يكشف عن مقدرة نافذة وتمكن ثاقب. وربما يوحي هذا التقرير بأنه سبق فرويد في هذا المجال – وهي أسبقية نتائج وليست أسبقية تاريخية فحسب – حيث تناول العديد من المصطلحات التي وردت في علم النفس التحليلي وعلم النفس الفردي فيما بعد كاللاوعي وما تحت الوعي والإعلاء وغيرها، وهو ما دفع بعض المحللين إلى عقد صلة ارتباط بين الاثنين أطلق عليها «النيتشوية – الفرويدية».

وقد امتد الأثر النيتشوي أيضا إلى النزعة الأنثوية، إذ يذهب بعض الباحثين إلى أن نيتشه هو الجد الأكبر لتلك النزعة، حيث يرجع إليه الفضل في تأسيس النظرية الأنثوية الجديدة من خلال إعادة تقييمه لعلاقة الرجل بالمرأة من منظور النقد الجينالوجي للمؤسسات الأبوية وقيمها، وكذا إعادة تقييمه للغريزة والعواطف الجسدية.

وفي تناول تاريخي هام – كان ينبغي أن يأتي مبكرًا في الدراسة – يتناول د. عبد الحليم القراءة العربية لفلسفة نيتشه في النصف الأول من القرن العشرين، حيث يشير إلى إسهامات فرح أنطون ومواقف نقولا معلوف واهتمامات سلامه موسي بالفيلسوف، وهذا الحوار بين فيلكس فارس وإسماعيل ادهم، ثم اجتهادات عبد الرحمن بدوي وغيره من المفكرين والباحثين العرب. إن هذا الإشارة التاريخية ربما تحتاج إلى دراسة تحليلة نقدية توضع في سياقها التاريخي للكشف عن الأبعاد الابستمولوجية في حوار الأنا والأخر،

وربما تكشف أيضا عن إيديولوجيات القراءة والتحولات الثقافية وأدب الحوار ومحدداته المعرفية، فنحن هنا إزاء لقطة تاريخية هامة لم يرد أستاذنا لها إن تشغله عن قضيته الأساسية.

2.نيتشه و النظرية العامة للقيمة:

إن تفسير أفلاطون لـ «أجاثون» الخير بأنه مثال هو الذي يرجع إليه السبب الرئيس في النظر لمفهوم « الخير «بصورة أخلاقية، وبالتالي صار «قيمة» وتلك القيمة أو هذه القيم المتعددة والناتجة عنه – فيما يري هيدجر – بهذا المعني ؛هي ما جعلت نيتشه محتمًا بقلب جميع القيم، وبالتالي فإنه يمكن النظر إليه بأنه اشد الأفلاطونيين تطرفًا في الفلسفة الغربية، ومرد ذلك هو اعتبار القيمة شرط الحياة حتى تصبح ممكنة، ومن ثم تصبح فلسفة القيم عند نيتشه هي جوهر الفكر الفلسفي الغربي، وهو الأمر الذي دفع د. عبد الحليم إلى النظر للموضوع من مستويين: (الأول:بيان ما قدمه نيتشه من كتابات متعددة تدور كلها حول انقلاب القيم،والمستوى الثاني: تناول القضايا المختلفة التي عرض لها باعتبارها تعبيرًا عن القيم بالمعنى الواسع، الذي يرادف البحث في الوجود.) ص 92-93

لقد ذكرنا منذ قليل أن نيتشه قد نظر إلى مشكلة الوجود بوصفها مشكلة قيمة، ويذكر ايربان في هذا الخصوص أن كتاب «جينالوجيا القيمة» يعد أكبر إسهام في مجال القيمة في الفكر الغربي، إذ جعلها نيتشه الوظيفة المميزة للفلسفة في المستقبل من خلال إدخال مفهومي المعني والقيمة إلى الفلسفة بحضور قوي وتحويل الميتافيزيقا الغربية إلى دراسة جينالوجية. ومن جهة أخرى يدفع دولوز بأسبابه حول دور فلسفة القيم النيتشوية في تأسيس نظرية حقيقية للنقد ميزت فلسفته وأثرت في الفلسفة الغربية بشكل عام.

إن هذه القراءات السريعة لفلسفة نيتشه في القيم تدفعنا إلى إعادة النظر في كتابات نيتشه في القيم من جديد. فقد تأسست فلسفة نيتشه على تنوعها على المعادلة التالية «الحياة = القيمة» وهي معادلة لا يمكن حذفها من فلسفته لأنها ببساطة تعني اختفاء المشروع النيتشوي تماما. وبناء على ذلك فقد بدأ د. عبد الحليم مسيرته في قراءة أعمال نيتشه وفق خطة محددة كما وردت في كتاب نيتشه نفسه «هذا هو الإنسان».

في مستهل التحليل يتم الكشف عن مدي زيف دلالات مصطلح «الأخلاقية Morality حينما يتم توظيفها للحب – على سبيل المثال – كعلاقة غيرية، لأنها حينئذ تصبح جريمة يرتكبها الإنسان ضد نفسه وضد الحياة. بينما تتجلي العديد من القضايا الأخلاقية والقيمية في كتاب «إنساني إنساني للغاية» التي نجدها

أكثر تفصيلًا في كتابات أخرى لاحقة مثل «ما وراء الخير والشر» و«جينالوجيا الأخلاق». وفيها يعرض نيتشه لأفكاره وتصوراته التي يريد لها أن تغير مفاهيم الإنسان وتقلبها رأسًا على عقب، وهو هنا يشعر تماما بصواب أفكاره والثقة فيها إلى أبعد حد، ويتبدي ذلك في درجة الثقة التي يطرح بها أفكاره على الآخرين. يطالبنا نيتشه إذن بإعادة النظر من جديد في كافة الأشياء من حولنا، حتى قيمتي الخير والشر، إنه يتخذ موقفًا متخارجًا لهما، أو يقف بمعزل عنهما، ويتساءل ألا يحتمل أن يكون كل شيء خطأً ؟ إنه السؤال الصعب والأهم. وربما كان هو المدخل الرئيس الذي تهيأ منه نيتشه لدخول عالمه الجديد بجرأة لا حدود لها، فعندما يقول أن الخير والشر كلمات فقدت معناها وعلينا أن نعيد النظر فيها، فهو هنا يحطم تابوهات قيمية احتلت عقل الإنسان وشكلت فلسفته في الحياة.

وكما يري فتجنشتين أن القيم والفضائل ذاتية، ونحن الذين نخلع عليها المعاني والدلالات والقيمة، فالعالم يوجد وفقط، ثم يبدأ الإنسان في تحديد ما هو خير وما هو شر دونما أدني علاقة لذلك بأية دلالات موضوعية تعبر عن الحقيقة. إن الذاتية هنا تتغلغل في أعظم القيم الإنسانية رسوخًا. ونيتشه لا يبتعد كثيرًا عن هذا الموقف الذي أشار إليه فتجنشتين في «رسالة منطقية فلسفية»؛ بل نجده يذهب إلى مما ورد في رسالة فتجنشتين، ذلك أن (أهمية إعادة النظر في قيمة الحياة ليس فقط من منطلق منطقي بل من خلال الميول الإنسانية، الرغبة، المنفعة، الذاتية». إن قيمة الحياة ترتكز بالنسبة للإنسان العادي على كونه يولي نفسه أهمية أكبر من التي يوليها للناس. فالذاتية أو لنقل الأنانية؛ هي أساس تحديد الأخلاق. وترتيب المنافع «الأنانية مقولة أساسية في أخلاق نيتشه وهي أقرب إلى الدفاع عن النفس. فإذا كنا نقبل أخلاقية الدفاع عن النفس فمن الواجب علينا أن نقبل كذلك كل تمظهرات الأنانية) ص97.

وربما كان للتأكيد النيتشوي على مفهوم المنفعة ما يبرر اتجاه بعض الفلاسفة إلى عقد الصلة بينه وبين وليم جيمس، لأن نيتشه في تأسيسه للأخلاق يبدو برجماتي النزعة. إنها إذن تقريبات بين نيتشه وفلاسفة آخرين تؤكد على أصالة وأثر الفيلسوف في الفكر الفلسفي المعاصر.

وفي «جينالوجيا الأخلاق» يكشف نيتشه عن أن البحث في أصل الأحاسيس الأخلاقية يستلزم الدراسة النفسية للأخلاق، وهذا يتطلب بالطبع البحث التاريخي، من منطلق أن (للخير والشر تاريخ في روح الأعراق والطبقات المهيمنة؛ الخير ينتمي إلى «الخيرين» إلى جماعة لديها إحساس بالتضامن، لأن كل أفرادها يرتبطون فيما بينهم بروح الثأر، الشرير ينتمي إلى «الأشرار» من ليني العريكة والعاجزين الذين لا

يعرفون للتضامن معنى، الخيرون طبقة، الأشرار ركام. الخير والشرير مرادفين للنبيل والحقير، للعبد والسيد) ص98. وينتج عن هذه الدراسة التاريخية تقرير يفيد ضرورة تجاوز القيم الأخلاقية السائدة والدعوة إلى قلب القيم.

إن البحث التاريخي النفسي الفلسفي في قضية القيم شكل دافع قوي للثورة على قيم الإنسان المعاصر، وهنا ينبغي أن نشير إلى رؤية د. عبد الحليم عطية للمراحل الثلاثة التي نتجت عن دراسة نيتشه للأخلاق. فالمرحلة الأولي أطلق عليها «ما قبل الأخلاق»، وهي أطول المراحل من الناحية التاريخية، وفيها ارتبطت قيمة الفعل بنتائجه المباشرة، وليس بقيمته في ذاته. أما المرحلة الثانية فكانت تري الأخلاق في نسبتها إلى فاعلها، ومن هنا ظهرت وسادت القيم الارستقراطية، وصارت هذه الطبقة هي معيار الأخلاق والقيم ومؤسستها في الوقت نفسه.

بينا تأتي المرحلة الثالثة معبرة عن فلسفة نيتشه التي يريدها أن تغير وجه الحقيقة، وقد أطلق عليها «ما وراء الأخلاق» وفي هذه المرحلة تلعب الذات دورًا محوريًا في تحقيق إرادة القوة ونقل منظومة القيم من قيم العامة والعبيد إلى قيم السادة. ومن هنا يمكن أن نفهم لماذا يعتبر نيتشه نفسه «لا أخلاقي» بمعني إنه خارج عن منظومة الأخلاق هذه بالمعنيين الأول والثاني اللذين تناولناهما (إن المقصود باللا أخلاقي A-Moralist هنا ؛هو من يقف خارج هذه الأخلاق السائدة أخلاق العبيد والضعف، بمعزل عن الخير والشر المتعارف عليه.) ص99. إنها تلك الأخلاق الأفلاطونية التي دعمتها المسيحية بعد ذلك، هي أخلاق العبيد والقطيع، ولذلك فهي « أخلاق « وليست « الأخلاق «، أخلاق أي نمط واحد فقط من الأخلاق الإنسانية، ويحتمل – بل يجب – أن تجاورها أو تتجاوزها أنواع أخرى.

3. جينالوجيا الأخلاق

يتحول نيتشه في بحثه الفلسفي من السؤال التاريخي: ما هو الأصل الذي علينا أن ننسب إليه أفكارنا حول الخير والشر ؟ إلى السؤال الفلسفي (في أية شروط عمد الإنسان إلى إيجاد مقياسي الخير والشر بهدف استعماله في حياته، وما هي قيمة هذين المقياسين؟ وهل نتج عنها تطور أم عرقلة تطور البشرية؟ هل هما تعبير عن مظاهر البؤس والفقر الروحي والانحطاط؟ أم عن السعادة والقوة والثقة بالمستقبل والحياة؟) ص101. انه بمعني آخر تحول من البحث في أصل الأخلاق إلى التأمل والنظر في قيمتها، وربما كان هذا التحول هو ما ميز نيتشه – في مجال الفلسفة الأخلاقية – عن كانط وشوبنهور، وجعله أكثر

ارتباطا وتأثرا ببول ري Ree Poul وخاصة كتابه « في أصل المشاعر الأخلاقية».

وهنا ينبغي الإشارة إلى مدي إفادة نيتشه بالبحث الفيلولوجي في تحديد (معنى «خير» في اللغات المختلفة. فهي تنتج عن التميز والنبل وتتولد عنها، فهي تعني المتميز من حيث خلقه. أنها ترتبط بالأرستقراطية، يرجع نيتشه لفظةgut خير الألمانية ويقارنها ببعض الكلمات الشبيهة بها إلى der gttliche، الإلهي أو الفرد الذي ينسب (من نسب) الآلهة، ومرادفه (Goth) اسم لفئة من النبلاء. ويقترح نيتشه في نهاية دراسته الخير والشر في «جينالوجيا الأخلاق» وضع الأسس والشروط التمهيدية من أجل تحديد قيمة القيم، بدراسة تطور المفاهيم الأخلاقية عن طريق الإفادة من جهود الفيلولوجيا والطب وعلم النفس.) ص 101- 102. وعلي هذه العلوم أن تتوقف كثيرًا أمام دراسة تراتبية القيمة بوصفها القضية الأهم في الحياة وتستحق مجهودًا أكبر وأعظم مما علية اليوم، وهنا نجد التصورات النقدية حاضرة في المقالة الأولي من جينالوجيا الأخلاق، فيوجه نيتشه انتقاده إلى علماء النفس الانجليز لافتقادهم الحس التاريخي في سياق بحثهم عن» أصل الأخلاق « مما أغلق مفهوم الخير على الأفعال الايثارية غير الأنانية، بالإضافة إلى مصادرة هذا المفهوم لصالح الطبقة المهيمنة أو الأسياد لأنهم يتخذون من أفعالهم مقياسًا لمفهومي أو قيمتي الخير والشر فهم الذين يحددون الفواصل والحدود بينهما.

على أن نيتشه لم يتوقف عند مستويات الوضع الاجتماعي –كأسياد وعبيد فحسب – بل ذهب إلى أن اللغة – بوصفها في احد صورها فعل من أفعال السلطة – هي التي تحدد مضمون هذه الأفعال ووجهتها سواء من حيث الخير أو الشر، الأخلاقي أو اللا أخلاقي، وبالتالي بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد، الأخلاق الارستقراطية والأخلاق الكهنوتية. إن هذه الثائية التاريخية في تقسيم القيم الأخلاقية لفتت انتباه نيتشه كثيرًا وظهرت بوضوح في تحليلاته الفلسفية.

وفي ملاحظة هامة للدكتور عبد الحليم عطية حول البحث في التمييز بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد يلفت النظر إلى تأكيد نيتشه على أن تمرد العبيد في الأخلاق قد بدأ مع اليهود، فمن أخلاق الارستقراطية التي تعلي من شان النبل والقوة والجمال والسعادة إلى قيم عبودية أخرى ترسخ لمفاهيم الفقر والعجز والحاجة والتقوى. القيم الأولي في نظر اليهود قيم منبوذة ملعونة بعيدة عن الله، وهنا لا يجب أن نغفل الملاحظة الأخرى للمؤلف،حيث(يمثل هؤلاء اليهود- الذي يقتضي موقف نيتشه منهم دراسة خاصة- هذا الشعب الكهنوتي الذي ظل في صراع دائم مع أعدائه حتى تم له إجراء تغيير جذري على جميع القيم)

ص 103. وهذه إشارة منه إلى ضرورة أن يقوم احد المتخصصين في عالمنا العربي بإبداع مثل هذه الدراسة التي ربما ستساهم في تدعيم منطلقات الصراع الثقافي أو الحوار مع الآخر؛ ومن ثم فإن التصور التاريخي للقيم يتقاسمه ضدان ،الأول: قيم الأرستقراطية والثاني قيم الكهانة. إن اليهود استطاعوا قلب القيم السائدة بمقولاتهم الدينية الجديدة فوقف بذلك الضدان يهودا وروما في مواجهة بعضها البعض , واحتكرا مفاهيم قيمتي الخير والشر طوال التاريخ الذي شهد صراعات وانتصارات متبادلة تناوبت في الغلبة بين هذا وذاك (لقد خص نيتشه روما بالقوة لمعرفة أي أخلاق تسود الآن لقد انتصرت أخلاق القوة حتى ظهر الحقد اليهودي وإن عادت قيم السيادة والقوة والنبل مرة أخرى في عصر النهضة، لكن سرعان ما انتصرت ياهودا من جديد بفضل حركة الإصلاح ومع الثورة الفرنسية حين تهاوت أخر معاقل السادة النبلاء) ص 103-104.

ومن البحث التاريخي إلى التأسيس الفلسفي حيث يشير نيتشه في «أفول الأصنام» إلى أن الحياة هي أساس الأخلاق ومصدر القيم,فلا المصدر الميتافيزيقي ولا الأصل التاريخي بذي أهمية في تحديد القيم وتنظيم الأخلاق. ولأن الحياة كما ذكرنا هي مصدر القيم فلا يجب أن ننشئ الأخلاق بعيدًا عن عناصر الحياة , بمعنى أن مهاجمة النزوات تعنى انتقاصًا من قوى تشييدنا للقيمة في الحياة. ونظرًا لأن الأخلاق الأفلاطونية قد أسست مفهومها للأخلاق على مقاومة الغرائز بوصفها رمزا للانحطاط وامتدت هذه المفاهيم لليهودية ولذلك فقد رفضها نيتشه.

4. نيتشه وتجاوز الميتافيزيقا

إن حالة التفلسف النيتشوي تستقر على ربوة عالية تجاوز بها المعقولية الفلسفية الحديثة لأنها معقولية انطو- تيولوجيا- أخلاقية.وبناء عله فإن مفاهيمها الكبرى كالعقل ومقولاته في حاجة إلى أن تصبح موضوعا للنقد الجينالوجي الذي يهتم بالكشف عن الأصل اللاهوتي والاخلاقي لها ثم تصويب أفكارها ومقولاتها أو تأسيس منظور فلسفي جديد , يستبدل هذا الوجه الميتافيزيقي للفلسفة الحديثة التي لاتتحدث سوى عن النموذج الأمثل والخير الأسمى أي عن الوجود المتعالي ,ولا تنظر بعين الاعتبار والتقدير للواقع الحسي الذي تكتفي بوصفه بأنه مجرد مظهر أو وهم لا يعبر عن الحقيقة،ومن ثم فقد وقعت هذه الفلسفة في أخطاء خطيرة وهدامة، يورد منها د. عبد الحليم ما يلي:

أ- إن الفكر الميتافيزيقي الذي سيطر على الفلسفة الوجودية هو فكر ثنائيات يضع العالم الظاهر في

مواجهة العالم الحقيقي وينتصر للأخير ؛لأنه عالم المطلق الذي فيه الخير الأسمى والمثال،إنه عالم الواقع الثابت الدائم الخالد.إن الخطورة في هذا التمييز تكمن في أن الفلسفة الغربية تجعل من مفاهيم العالم الحقيقي معيارًا للحكم على عالم الظاهر.

ب- الثقة بالوعي من قبل الميتافيزيقا الحالية؛ فالوعي هو نواة الإنسان ويعبر عن الدائم والأبدي.وفكرة الوعي هنا متصلة بالجوهر سواء كان عقلًا أو نفسًا،ذلك الجوهر هو طريق المعرفة الحقيقية التي قد تكون فطرية أو قبلية

جـ - تثق الفلسفة الميتافيزيقية الغربية تماما باللغة، فالكلمات هي التي تعبر المعرفة السامية بالأشياء، وأنه بواسطة اللغة يمكن إدراك كل الأشياء والمعاني، وفي مقابل هذه الأخطاء الفادحة التي شابت الفكر الفلسفي الميتافيزيقي، يؤكد نيتشه حضوره في المشهد الفلسفي كأحد التجليات الفلسفية في تجاوز الميتافيزيقا الحالية، إنه أجرأ وأول من أعلن بوضوح ضرورة القضاء على الميتافيزيقا؛ لأنها منهج عدمي وتفضحه الأوهام التي يسربها للآخرين.

وقد لخص دولوز نقد نيتشه للميتافيزيقا في ثلاثة أفكار رئيسية، حيث تشير الفكرة الأولي إلى اعتبار الفكر مسألة ملكات، أي أن التأمل النظري البحت بعيدًا عن تعرجات الواقع المحسوس هي القضية الأهم. اما الفكرة الثانية فإنها تتعلق بشروط إمكان الخطأ، هذا الإمكان لا يصدر عن الفكر ذاته بل مصدره دائمًا من خارج الفكر. وفي الفكرة الثالثة يشير دولوز تأكيد الميتافيزيقا على المنهج كمشروع أصيل تقوم قراراتها في التوصل إلى الحقيقة بناء عليه، وفي (مقابل ذلك يرى نيتشه أن مهمة الفكر الأساسية ليست محبة الحكمة والبحث عن الحقيقة وإنما الانشغال بالمعنى والقيمة، وأن مقولات الفكر ليست هي الصواب والخطأ وإنما هي النبيل والخسيس، هذا الذي يتحدد وفقًا لقوى ويتوجه بموجب مفعولها. بهذا يكون نيتشه قد تجاوز أطروحات الميتافيزيقا بصدد ماهية الفكر ومسألة الحقيقة، ليذهب إلى أن الحقيقة هي الكيفية التي بها تعين الخطابات المقبولة في عصره) ص111.

وبناء على هذا التقابل بين المشروع الميتافيزيقي الذي يسود الفلسفة الغربية والمشروع النيتشوي البديل تقوم فكرة التضاد او التناقض التي تستدعي حربا لا هوادة فيها كما يري نيتشه، حرب على مجمل القيم البالية لكي يتمكن الإنسان الاعلي من تشييد وتعمير الكون.

5.مفهوم الجينالوجيا

تبدو لنا ثنائية الهدم والبناء في النسق الفلسفي عند نيتشه واضحة في كافة مؤلفاته، فهو دائما ما يوظف رؤيته في اتجاهين يقوم الأول على تقويض أركان الميتافيزيقا الغربية وينحو الثاني باتجاه بناء نسق فلسفي كلي يعيد إنتاج منظومة قيم جديدة مناهضة ومضادة للقيم التاريخية اللاهوتية، إنه الاهتمام الذي طغى على كل اهتمام آخر عند الفيلسوف، فمشكلة البحث في حقيقة القيمة هي أكثر من اهتمامه بقيمة الحقيقة.

لقد ربط فيلسوف إرادة القوة هنا بين الجينالوجيا والنقد الكلي وإبداع القيم، والجينالوجيا في معناها العام تعني (بدراسة النشأة والتكوين لإثبات النسب والوقوف عند الأصل) ص115.اما من الناحية التاريخية (فالمصطلح مشتق من اللاتينية génealogia المنحدرة من اليونانية genealogos والتي يعنى مقطعها الأول Genea الأصل وLogos علم. ويدل الفعل Genealogein على الأصول وتعدادها. وقد أصبحت الجينالوجيا تدل بصفة عامة على سلسلة من الأسلاف تربطهم قرابة نسبية يفترض أنها تنحدر من أصل مشترك واحد.) ص 116. إنها إذن (فرع من فروع علم التاريخ، تقوم مهمته الأساسية في ذكر وتعداد سلسلة أسلاف فرد من الأفراد أو أسرة من الأسر، وثانيا الاستخدام البيولوجي الذي شاع منذ صدور كتاب داروين أصل الأنواع، ثم الاستخدام الفلسفي الذي يحدد فيه شكلين مختلفين من الجينالوجيا: الأول «جينالوجيا» تاريخية للأفكار تتميز باعتماد منظور زماني متسلسل منطقيا وعقلانيا، وتمثل الفلسفة الهيجلية نموذجا بارزا لها. أما الشكل الثاني، وهو الذي يهمنا في هذا السياق، نجده لدى نيتشه في كتابه «جينالوجيا الأخلاق» 1887 والذي يعرض فيه منهجا جديدا لفلسفة نقدية تهدف إلى النظر في جميع القيم السائدة في الثقافة الغربية) ص117.فانه بذلك ينطلق من البحث في الأصل إلى التأسيس الفلسفي، ولم يتوقف عند دراسة أصول الأشياء كما اعتادت الميتافيزيقا في بحثها عن الحقائق في الأصول، إن الأصل يعطي لنا قيمة البداية والتطور ولكنه لا يمدنا بالحقيقة. بيد أن فكرة البحث في الأصول لدى نيتشه لا تحمل نفس الأهمية المعرفية عند الميتافيزيقيين ؛ بل هي أساسا لتقويض فكرة الهوية والنسب أو لنقل لنسف الحقائق التي بنيت عليها.

وخلاصة القول، لقد أبدع الدكتور عبد الحليم في هذا القسم الخاص بنيتشه مرتين، الأولى حينما كشف بأصالة الباحث المقتدر عن طبيعة وجوهر المشروع النيتشوي الفلسفي من حيث أنه يتسم في جوهره بالطابع النقدي الذي يقوم بالأساس على نقد الأخلاق التي هي علة العقل الغربي، مستخدما في عملية

الكشف هذه كافة الأدوات الابستمولوجية والميثولودجية. والثانية، حينما وضع الفكر الفلسفي النيتشوي في إطار عملية التوظيف النظرية كأهم ممثل لمرحلة أفق ما بعد الحداثة الغربية، بحيث أضحى استقبالنا لنظرية أو مذهب التفكيكية عند دريدا حوار متواصل ومتصل. إن عملية الابداع هنا لا تكمن في نتائج الكشف أي في اتصال ما بعد الحداثة بنيتشه بل في البرهان وخطواته وتراتبيته المنظمة المنتظمة وفق خطة مسبقة.

وأخيرا.. لقد أوجز د. عبد الحليم عطية فلسفة نيتشه في النقطتين التاليتين:

1- إن (ما يميز النقد الجينالوجي عن النقد الميتافيزيقي السابق عليه، هو أنه لا ينطلق في نقده للنص من موقع الحقيقة، ولا من موقع الأخلاق، لأنه يروم أصلًا تفكيك الثنائيات الميتافيزيقية. ولدى نيتشه مدخلان للنقد. فهو من جهة يبين أن الحقائق الموضوعية مصدرها أخلاقي ويرجع الصروح الفلسفية إلى أرضيتها الأخلاقية؛ ومن جهة أخرى يبين أن هذا الاعتقاد الأخلاقي لا علاقة له بالأخلاق. النقد الأول يجعل الحقيقة في تناقض مع نفسها، بتبيان أنها تخون مبدأها الأعلى في الموضوعية لصالح الأخلاق؛ والنقد الثاني يضع الأخلاق في تناقض مع نفسها، بتبيان أنها تستجيب لغرائز الحقد والانتقام، التي تكذب مبادئها الأخلاقية. بينما يروم النقد الجينالوجي خلخلة خطاب الميتافيزيقا ليكشف عن آليات بنائه، ويفضح ألاعيبه وما يمارسه من كبت للجسد، وحجب للأخلاق واللاهوت) ص112

2. أن مستويات النقد الجينالوجي عن نيتشه تتمحور حول نقاط ثلاثة هي:

أ - النقد السيميولوجي: حيث النص أو الخطاب هو علامة أو رمز يرجى تفكيكه وتأصيله.

ب - النقد التيبولوجي: أي نمذجة القوي من حيث أن تكون فاعلة أو منفعلة، توكيدية أو نافية، ثم توظيفها في احد نموذجين «الارتكاس والفاعل».

جـ - النقد الجينالوجي: وفيه يتم الانتقال من التأصيل التاريخي إلى التفكيك الفلسفي للخطاب وسلب قيمته التاريخية.

ثالثا :دريدا والفكر العربي المعاصر

يؤكد د. عبد الحليم عطية في بداية تناوله للقسم الثالث من الكتاب على هذا الحضور الطاغي لفلسفة الاختلاف ومنهج التفكيك عند جاك دريدا في الفكر العربي، ويفسره بأكثر من سبب، من بينها (مراجعته للميتافيزيقا الغربية ومنهجه في قراءة نصوصها ثم موقفه من الواقع الراهن على ضوء ما سبق،

خاصة تأكيده على النضال من أجل الديمقراطية والسعي تجاه أوربا الموحدة، الموقف من العنف والإرهاب وإسرائيل) ص127 بالإضافة إلى تنوع دراساته وأبحاثه سواء في الفلسفة أو النقد الأدبي أو السوسيولوجيا أو الماركسية...الخ. على أن هذا الحضور القوي والمؤثر لم يكن حضورًا احتفائيا تماما (فصاحب هوامش الفلسفة قد أصبح جزءًا من متن النص الفلسفي العربي المعاصر، وانتقلت فلسفته من الغياب إلى الحضور وتحولت أفكاره من المسكوت إلى المعلن عنه، ومن اللا مفكر فيه إلى المنقول منه. وتراوحت مواقف الدريديون والأنتى دريديين العرب منه، ما بين الحماس لأعماله ومؤلفاته والاحتفاء بها أو اتخاذ مواقف ناقدة رافضة لها.) ص128

والدكتور عطية يستهل مداخلته مع دريدا بتسع تساؤلات أساسية ستشكل الإجابة عنها متن البحث، وسيتم تناولها وفقا لذات الأسس التي انطلق منها في دراسته لكانط ونيتشه، وتتعلق تلك التساؤلات بالنص الدريدي ووضعيته الفلسفية في الغرب والشرق العربي على السواء، بمعني السؤال عن المشروعية الفلسفية لجدل الأنا والآخر، المرسل والمتلقي، الباحث والقارئ.

1. من القراءات إلى التجليات

أشرنا إلى تقرير الحضور الطاغي لدريدا في الفكر العربي، وهو حضور أكدته بعض الأقلام العربية وبالغت أحيانا في تأكيده، إذ يذهب بعض مفكرينا إلى حد القول بأن الفكر العربي كان في انتظار هذا الفيلسوف حتى يلتقي به ويجد نفسه في ثنايا فكره ومقولاته. بيد أن الموقف المضاد لهذه النظرة لم يغب في العقل العربي، فإشراق دريدا في سماء العرب كان عند البعض غروبًا لا لبس فيه وتعبيرًا أنيقًا عن العدمية الأوربية، حيث إنه – أي دريدا – يسقط كل شيء بشكل كامل في هوة الصيرورة وتتم التسوية بين الأشياء كلها. هكذا تقاسم المفكرون العرب الموقف من دريدا، إنهما موقفان متطرفان حديان – كما يصفهما المؤلف – تباعدا كثيرًا.

ثم ينتقل بعد ذلك حيث عرض موسوعي ببليوجرافي شامل ينقلنا به من مقولات الفكر إلى الترجمات والقراءات والكتابات والمقابلات والمؤلفات العربية لدريدا، وتلك قراءة تشريحية من نوع آخر تستحق التقدير لما بها من جهد وتوثيق شمولي لدريدا في لغة الضاد، وهذا ما جعله يشير إلى أن الإسهامات العربية في الفكر الدريدي تعددت وتنوعت، وأن مستويات التناول اتخذت أشكالًا تستحق البحث والنظر والتأمل، وهو عين ما فعله د. عبد الحليم، ومن ثم نجده يختتم هذا التوثيق في عبارة موجزة وشاملة (

نقلت أعمال دريدا، وسرت أفكاره في الكتابات العربية، منذ الثمانينات وربما قبلها، وازداد الاهتمام بها في التسعينات حيث واكب الكتاب العرب الجدد فلسفة الاختلاف». تعددت أسماء من نقلوا كتاباته وكتبوا عنها، ومن عرفوا أفكاره وطبقوها، ومن استخدموا منهجه في التفكيك للتعامل مع النصوص العربية، ومن واصلوا تعميق استراتيجيته حتى البدايات الأولى للفكر العربي الإسلامي) ص158

ينظر جوناثان كلر إلى دريدا من ثلاثة وجوه، الأول هو ميتافيزيقا الحضور، حيث اثبت دريدا أن الفكر الفلسفي الغربي ظل حبيس التمركز حول الكلمة، وهو ما جعل كل الفلسفات السابقة ليست سوي نسق واحد متنوع التصورات. أما الوجه الثاني فهو دريدا القارئ والمفسر, وهو تصور ناتج – عند كلر- عن الفهم الأول لدريدا في ميتافيزيقا الحضور,وفى هذا الفهم الثاني لدريدا نجده قد مارس(نوعًا مزدوجًا من القراءة أوضح أن هذه النصوص شكلت من عناصر مختلفة لا يمكنها أن تؤدى إلى نسيج متكامل، بل يزيح الواحد منها الآخر، وهذا النمط في القراءة يظهر في مجال النقد الأدبي.)ص159. أما الوجه الثالث فهو وجه تصنيفى أو توظيفى يضع كلر من خلاله دريدا ضمن ما بعد البنيويين أو ما بعد الحداثيين الذين ركزوا اهتماماتهم حول اللغة ومشكلاتها.

هكذا تنوعت كتابات ورؤى دريدا حول مركزية الكلمة الغربية وميتافيزيقا الحضور ,ومن نقد الميتافيزيقا الغربية – التي ظلت أهم خصائص فكره وربما أهم أسباب انتشاره عربيًا– مسترشدا ومتبعا في ذلك انتقادات هيدجر لتلك الميتافيزيقا الغربية ؛ يؤسس دريدا نظرياته ويوظف تحليلاته لصالح ضرب هذا الحضور وتلك المركزية.فمن داخل الأفق الهيدجرى –كما يقول د. عبد الحليم- يظهر دريدا (الذي يرى بدوره أنه لا يمكن الحديث عن التفكيك إلا من داخل لغة الميتافيزيقا وتصورها لمفهوم الكتابة والأزواج المتعارضة، التي يقوم عليها هذا المفهوم. ومن ثم يعتبر عمله التفكيكي ملاحقة لسلطة المعنى.) ص159-160،فمنذ أرسطو اعتبر الفكر هو القيمة الحقيقية،وصارت مسالة المعني والكتابة هي سؤال في الماهية ,وبذلك انقلبت مجموع القيم , وتأسس الفكر الغربي على ثنائية الدال والمدلول,وعلى النظر إلى المعنى بوصفه أصلًا وماهية وحضورًا,وهو تصور ميتافيزيقي تناوبته الفلسفات في انساق محكمة تقدس فعل الكتابة.

ينتقل د.عبد الحليم بعد ذلك لمناقشة فكرة أو مفهوم الحضور,سواء من حيث إشكالية تشكل الواقع من الحالات الحاضرة، أو من حيث تركيبية المفهوم وما يتضمنه من اختلافات أو علاقات ,وهذا التنوع

والتركيب في المفهوم يعكسان خطأ وجهة نظر الميتافيزيقا في نظرتها للشيء على ثنائية الحضور أو الغياب (والنقد الدريدى لهذه الميتافيزيقا يتضمن تحديد العناصر والمصطلحات والوظائف التي يصعب تصورها، شأنها في ذلك شأن «الاختلافات» ضمن هذا الإطار. والتي لا تؤدى عند تباينها إلى بيان فساد ذلك الإطار بل إلى الإشارة إلى حدوده. أن ما هو حاضر هو ذاته معقد يعتمد على سلسلة من الاختلافات.) ص 162- 163

ومن مفهوم الحضور ونقد ميتافيزيقاه والأثر الهيدجرى يتحول د. عبد الحليم إلى سوسير في اتصال دريدا به, ففى البداية يرى دريدا أن «دروس في علم اللغة العام»شكل الأساس النظري البنيوي في نقد ميتافيزيقا الحضور, بيد أن سوسير في الوقت نفسه لم يتمكن من الفرار من مركزية الكلمة تماما فالنظر إلى اللغة على إنها ليست بها صفات قائمة بذاتها بل اختلافات فحسب هو مبدأ يختلف تماما عن ميتافيزيقا الحضور ومركزية الكلمة بالمعنى الدريدى.

ثم يشير المؤلف بعد ذلك إلى المصطلح الدريدى كمصطلح قائم بذاته ومميز للفيلسوف الفرنسي ،حيث أن قراءات دريدا في الغالب تركز على (مصطلحات لا يوليها الشراح أي أهمية ولكنها تكشف من طريقة عملها المزدوجة عن منطق إشكالي يتجاوز حدود النظام الصريح في النص ويقوضه، ومصطلحات مثل: المكمل Supplément والفارماكون pharmakon وhymen وentame والاختلاف différence وغيرها هي مصطلحات غير ثابتة تعمل على مستويين لا يجعلان التركيب الموحد ممكنًا) ص163 حتى كلمة تفكيك ذاتها كان استعمالها نادرًا في اللغة الفرنسية،فقد استخدمها هيدجر في معرض حديثه عن «الهدم» ثم استخدمها فرويد في سياق حديثه عن «الانفصال ».فالتفكيك مصطلحا هو استخدام مواجه للبنيوية ومعارض لسلطة اللغة والمرجعية الألسنية. (فالتفكيك إذن أو التجربة التفكيكية تقف بين الإغلاق والنهاية، ضمن إعادة تأكيد الشأن الفلسفي لكن بوصفها انفتاحًا للسؤال على الفلسفة نفسها.) ص 164. وبناء عليه ترفض كل التفسيرات التي تنظر للتفكيك على إنه فلسفة فحسب أو سؤال الوجود بالمعنى الهيدجرى أو منهجا أو تخصصا دقيقا يجاور تخصصات أخرى.

2.التفكيك والاختلاف في الفلسفة

لعل الأهمية النظرية التي يقدمها هذا الكتاب لا تتوقف عند حدود البحث في التأصيل الفلسفي للتفكيك وما بعد الحداثة فقط، بل أراد د. عبد الحليم أن يكشف عن الجوانب التطبيقية وتصورات

الفكر الدريدى وانعكاسات الفكر الدريدى على العقل العربي، فافرد ما تبقى في تحليل الدراسات العربية التي تناولت التفكيك والاختلاف سواء بالترجمة أو بتوظيف المقولات أو باستخدام المنهج لدى أهم مفكري المغرب العربي اتصالاً بموضوع البحث أمثال عبد الكبير الخطيبى وبرادة وبنعبد العالى وهاشم صالح وغيرهم،ويكشف عرى الاتساق والتواصل بين المقولة الغربية التفكيكية ونظام أو نسق الثقافة العربية في موقفها من الغرب ونظرتها للتراث أى في جدلية الأنا والآخر.

1- يرى د. عبد الحليم أن عبد الكبير الخطيبى يعد من أهم مفكري الاختلاف في فكرنا المعاصر،حيث انشغل بإعادة طرح الأسئلة الجديدة عن العقل العربي في المجتمع والسياسة والثقافة, وإبراز دور النقد المزدوج في توظيفه لنقد الأنا والأخر أي نقد التراث وتفكيك الميتافيزيقا الغربية.

إن هذه الازدواجية النقدية-كما يشير إليها د.عبد الحليم- تحيلنا إلى قضية هامة تنظر إلى النقد المزدوج على إنه لا يعنى إعادة فهم العقل الغربي إلا من زاوية واحدة ألا وهى تأثيره في العقل العربي ,ومن ثم كان النقد المزدوج ضروري لنا وليس نوعا من التأمل النظري الخالص.

ومن وجهة نظر الخطيبى فإن (الاختلاف هو الانفتاح الذي يبقى مفتوحًا ولكنه ليس في متناول أول متمرد، لأنه يتعين التمييز بين الوعي والوعي بالاختلاف) ص167. ويطرح المؤلف لبرنامج الخطيبى في دعوته لإعادة طرح السؤال المعرفي من جديد وفق هذا المنهج حيث ينطلق أو يتأسس البرنامج على أنه (لا يمكن للهوية الأصلية، التي تقوم على الأصول اللغوية والدينية والأبوية أن تحدد وحدها العالم العربي؛ فهذه الهوية قد تصدعت وتمزقت بفعل الصراعات والتناقضات الداخلية. ويرى: إن العالم العربي قد اهتز في نظامه، وتصدع في كيانه الحضاري، فصار يعانى من تعددية شاملة تتجلى في جميع أشكال المثاقفة والاضمحلال. وعلينا أن نقوم بتحليله وتطعيمه عن طريق فكر قادر على تحليل الأوضاع المتعددة التي يجتازها العالم العربي.) ص167

ومن أسس هذا النقد هو ضرورة تجاوز الصورة الضيقة التي نفهمها عن أنفسنا وعن الآخرين, وأن نعيد النظر برؤية نقدية في قواعد النظام المعرفي السائد وتدبر أصوله ومنطلقاته ووظائفه, وألا نتجاهل درجات أو مساحات الاختلاف فهذا التجاهل هو ما جعل امتنا العربية تنسحب من الحياة منذ خمسة قرون حتى فترة مضت حينما صحونا فوجدنا عالما متقدما ومختلفا عنا ونحاول اليوم أن نقتحمه من جديد, ولكنه اقتحام نقدي يرتكز على فهم الطبيعة الذاتية للفكر الغربي وفى الوقت نفسه توجيه سهام النقد أيضا إلى

ب- ومن صاحب النقد المزدوج إلى أحد الذين اقتفوا الأثر ودعوا إلى فلسفة الاختلاف والبحث في التفكيك والهوية والتراث، إنه عبد السلام بنعبد العالى.فبعد أن يستعرض د.عبد الحليم مؤلفات وإسهامات بنعبد العالى في الفكر الفلسفي العربي يتوقف برهة أمام كتابه «هايدجر ضد هيجل» كي يكشف عن منهجيته وأصالته في تناوله لقضاياه, ففى هذا الكتاب يتوقف عند تصور كل من هيدجر وهيجل لإشكالية التراث ويتوصل إلى اتجاهين أساسيين في هذا الصدد، (الأول يمتد من هيجل إلى ديلتاى، وهو الموقف الذي ينظر إلى التراث من خلال نزعة تاريخية وداخل ميتافيزيقا الهوية والتطابق، والموقف الثاني يضم كل من ماركس ونيتشه وفرويد وهيدجر وبعض المفكرين الفرنسيين المعاصرين) ص172

ثم يشير المؤلف إلى خصوصية العلاقة الفلسفية بين الذات والهوية عند بنعبد العالى, فعندما تطرح مسألة التراث فإنها تفترض بالضرورة مفهوما معينا للهوية, أي إننا أمام تقابل يؤطر التراث وفق رؤيتين الأولى تقوم على الحضور بوصف التراث هنا يمثل زمانيًا تاريخيًا, وتلك هي الرؤية الهيجلية,بينما تنظر الرؤية الثانية للتراث بالمعنى الهيدجرى أي خارج فلسفة الحضور فالتراث بذلك يصبح معاصرًا حاضرًا ,وليس أصيلًا أو ماضويًا ومن ثم تنفض تلك الثنائية المتضادة بين الأصالة والمعاصرة وكل ما يترتب عليها من مقولات ومفاهيم. بيد أن بنعبد العالى لا يحجب رؤيته على هذا أو ذاك حيث يطالب (بإعادة النظر في التراث خارج فلسفة الحضور، وبعيدًا عن مفهوم الأصل، فالأمر يتعلق بتصدع الكائن وخلخلة كل تطابق وتعديد كل وحدة.) ص173

وفى تحليل د.عبد الحليم عطية لكتاب بنعبد العالى «ثقافة الأذن وثقافة العين» يكشف عن التمييز بين الثقافتين, فالأولى «ثقافة الأذن» تتبنى مفاهيم الاتصال والوحدة والهوية, بينما تنتصر الثانية «ثقافة العين» للقطيعة والتعدد والاختلاف. وهذا التمييز يتأكد في «التفكيكية نقش على النصوص» حينما يشير بنعبد العالى إلى النقد الدريدى للتفسير الماركسي الخارجي للأشياء أي برد الفهم إلى عوامل خارجية عن الشيء. وفى ذلك يوضح بن عبد العالى (بأن هناك في كل نص، قوى عمل، هي في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص. وما يهم التفكيك هو الإقامة في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على توترات أو تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه ويفكك ذاته) ص174.

وكما سبق أن كشف د.عبد الحليم عطية عن معنى التفكيكية عند دريدا كأهم مصطلح لديه, فإنه يشير هنا أيضا إلى التصورات المحددة لمفهوم الاختلاف حيث تحيل difference إلى معنى التمايز لا الإرجاء, ولذلك فهو يؤكد على معناها بالخلاف والإرجاء ومن ثم يضيف إلى الكلمة طاقة لغوية ودلالية جديدة 'فهي من زاوية تعنى أ- الإرجاء (الذي يأخذ بعين الاعتبار الزمان والقوى في عملية تقتضي حسابًا اقتصاديًا ولفًا ودورانًا وتأخرًا». (ب) الخلاف واللاتطابق الذي «يقتضي مسافة وبونا وابتعادًا». ويقترح بنعبد العالى اللفظ العربي «مباينة» الذي يفصح عن هذين المعنيين بحيث يدل في الوقت نفسه على الاختلاف والتمايز كما يدل على البون والابتعاد والمسافة والتأجيل) ص174-174. ومن هنا تعبر المباينة عند بنعبد العالى عن حركة توليد الفوارق. لقد انشغل بنعبد العالى كثيرًا في مؤلفاته المتعددة بفكر الاختلاف متوقفا في ذلك أمام دريدا والخطيبي وقيم ومفاهيم التفكيكية والهوية والتراث.

جـ - استمرارا لنفس النهج المغاربى الذي ينزله د.عبد الحليم على طاولة النقد والتحليل يشير إلى إسهامات نور الدين أفايه في بحوثه حول مقولات الهوية والاختلاف والهامش والمتخيل والتواصل كمحددات مركزية في بناء تصوره الفلسفي ,و لكن تبقى قضية التعدد داخل الوحدة إحدى الإشارات الهامة التي يمكن أن تكشف لنا عن ملامح الفكر لديه. ففى صيغة تضاد يعقد افاية مقارنة بين الميتافيزيقا الأرسطية التى تشكل الصيغة (أ=أ) القيمة الجوهرية للفكر والوجود, وفى المقابل ترى التفكيكية أن هذه الصيغة أو المعادلة تقوم على منهج توحيدى يقدس الوحدة.ومنطق البرهان هنا – بغض النظر عن نتائجه – هو ما يرفضه دريدا فاللغة لا تكشف عن الاختلاف لأنها لا تعبر عن الحضور أو الغياب.

د- وفى كشفه للمضمون المعرفي عن مستويات الكتابة ورنين الاختلاف عند المفكر الجزائري الراحل بختى بن عودة يؤكد د.عبد الحليم على ما كان يمثله من قيمة في الثقافة الجزائرية والعربية وما كان يشغله من هواجس في المشهد الجزائري بكل تفاصيله. لقد استعان بن عودة في اندفاعه نحو تحديث العقل العربي بالمختلف وراهن على الهامش, وظلت الكتابة لديه لحص وتشخيص جينالوجى لهوية الكارثة في اللحظة الجزائرية ضد إستراتيجية التنقية الشاملة التي قوامها النهى والأمر.

أما عن علاقة بختى بدريدا فإنها (تميز بـ (نوستاليجية) كبيرة تتجاوز الميل المعرفي العادي. فهو يقدمه بكثير من الحميمية بصفته ذلك الجزائري المنسي بحكم المتعاليات وجرح التاريخ والهوية العمياء. فهو –أي دريدا – يخلخل بنية النسق الفلسفي العالمي، ويهز المركزية، ويرحل من فكر إلى آخر رحيلًا لا يركن إلى

التأكد الذي يفرض منطقه على غيره، على الغير التنوع، ولا ينتبه إلى هوية اللغة في اللسان الواحد الوحيد) ص178

والملاحظة الأخيرة التي يسجلها د.عبد الحليم في سياق تناوله للخطيبي,بنعبد العالي,افايه ويحتى بن عودة ,انه إذا كان قد تناول بالبحث والتحليل بعض المفكرين العرب في علاقتهم بدريدا والتفكيك ؛فإن هذا لايعدم درجات التباعد والاختلاف بينهم ثم بينهم وبين الآخرين من التيارات العربية المغاربية والأخرى كالاتجاه الابستمولوجي والتاريخي الماركسي. وهذا التباين في حد ذاته هو أهم دعامة لتأسيس الفكر على الاختلاف.

3. تفكيك العقل والميتافيزيقا الإسلامية

أ- يستهل د. عبد الحليم حديثه عن تفكيك مفهوم العقل الاسلامى من منظور المفكر العربي محمد أركون الذي (لا يتوقف في نقده عند الفروع والنتائج، بل يعود إلى الأصول حافرًا منقبًا فيخضعها للنقد والتفكيك، موضحًا سير الأحداث في التاريخ، كاشفًا عن الوجه الآخر للأشياء، أي أنه لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفاسير، ولا يكتفي بتفكيك الأنساق الفقهية، والمنظومات العقائدية، بل يتوغل في نقده وتفكيكه وصولًا إلى الأصل الأول: أي إلى الوحي القرآني)ص185 وتفكيكية أركون هنا تتجه صوب الميتافيزيقا الكلاسيكية والبحث في الأنظمة الثيولوجية الموروثة تلك التي تشكلت في العصور الوسطى في المجالات الدينية المتعددة.

وهذا يعني أن خطاب أركون النقدي اهتم في المقام الأول في انطلاقته بالخطاب الإسلامي بشكل عام من بواكيره الأولى وصولًا إلى حاضرنا، ومن الأصول وانتهاء بالفروع. ومن ثم تصبح وظيفة التفكيك عند أركون استنطاق خطاب الحقيقة عن بداهاته المحتجبة وتفكيك النص والحفر في طبقاته. إن التفكيك هنا يصبح آلية منهجية توظف من أجل غاية وهي نقد التراث الذي يشكل جل مشكلاتنا الحالية، وهذا النقد حري به أن يصل بنا إلى منطقة الكشف عن قيم عليا في الفكر الديني كالتنوير والتسامح والحرية.

ومن الاهتمام بإرساء أسس النظر التفكيكي في الفكر العربي ينتقل د. عبد الحليم عطية إلى مناقشة الاشتراطات المعرفية التي يضعها أركون لتوظيف هذه الأسس، فيؤكد على أن (شرط انفتاح الفكر العربي - الإسلامي على العقلانية الحديثة لا يمكن أن يتم بشكل فعلى ودائم وناجح إلا بتفكيك مفهوم الدوجماطيقية، ومفهوم الأرثوذكسية الخاصين بتراثه هو) ص186 وكي يتم ذلك بنجاح يطالب أركون بمرحلة

أولية تقوم على عملية تفكيك استكشافية داخلية للتراث الذي هو مجموعة متلاحقة متراكة من العصور والحقب الزمانية، وعلى سبيل المثال فإن تطبيق التفكيك على الفكر المعتزلي يستتبع البحث في المستويات العميقة للمسلمات والفرضيات التي تأسس عليها الحوار بين الحنابلة والمعتزلة ومعرفة الأسباب الحقيقية للتمايز والاختلاف بينهما. وهذا المنهج الذي استخدمه أركون سمح له بان يتوصل إلى نتائج هامة والكشف عن تصورات جديدة في قراءات الجهتين الإسلامية والاستشراقية.

وبالمثل يعمل أركون التفكيك في تعامله مع ظاهرة الوحي (فيقوم بتفكيك بنية النص من أجل الكشف عن قواعد ظهوره وآليات عمله بوصفه نصًا له بنيته الأسطورية وفعاليته الرمزية وطاقته البيانية فضلًا عن كونه أنطولوجيا تحرك الحياة والوجود)ص 187. إن أركون هنا – من وجهة نظر المؤلف - يعد من ابرز مفككي النص القرآني في العالم الإسلامي.

ب- وينقلنا د. عبد الحليم عطية إلى قضية أهم من قضايا كتابه القيم، وهي هذا الموقف النقدي لهاشم صالح من تفكيكية دريدا، فقد استعار دريدا مصطلح التفكيك من هيدجر وأعاد توظيفه وفقا لمقولاته بحيث أضحى معبرًا عن تفكيك التراث المدروس من الداخل، وبوصفه أيضا حجر الزاوية للعلوم الألسنية والسميولوجية الحديثة، إلا إنه – أي دريدا – (أصبح سجين مفاهيمه الجديدة التي اخترعها من أجل القيام بعملية التأويل والتفسير: أي تفكيك كبريات النصوص الفلسفية ومحاولة اكتشاف الهيكلية الصلبة التي أنبتت عليها أو تمحورت حولها العرقية المركزية الأوروبية) ص189، بالإضافة إلى أنه راح يخلط الخطاب الأدبي بالخطاب الفلسفي، وهي عملية أضعفت كثيرًا من خطابه الفكري، فتطبيق معايير تفكيك النص الفلسفي وفقا لذات معايير النص الأدبي يضعف إلى حد بعيد من الأول ويفقده خصوصيته فيحوله إلى خطاب أدبي.

وبناء عليه فإن صالح يري أن حركة دريدا، بعد قليل من الانجاز في مراحلها الأولى، قد توقفت بسبب انغلاقه داخل الجدران الحصينة للفلسفة. إن نقد صالح لدريدا –كما يري المؤلف – يعني أنه قام بتفكيك المفكك، هذا التفكيك الجديد عند صالح جعله يقرر بلا جدوى دراسة أمثال هؤلاء الفلاسفة الغربيين الذين قضى أكثر من عشر سنوات في دراستهم والبحث في قضاياهم التي تخص المجتمع الفرنسي.

4. نقد وتفكيك العقل الغربي

أ- ينطلق مطاع صفدي في تفكيكيته مثل الخطيبي من النقد المزدوج للعقل الغربي، انطلاقًا من فهم

ما بعد الحداثة بوصفها نقدًا مستمرًا، والى فلسفة الاختلاف باعتبارها مبحثًا ضروريًا للسؤال الانطولوجي، ومن ثم فإنها تصورات تعنينا كعرب ربما أكثر من الغرب ذاته، ودليل صفدي على ذلك هو ذلك الانتشار الواسع لفلسفة الاختلاف في العالم بأقل مجهودات ممكنة.

وأفكار صفدي جديرة بالنظر والتأمل والاختلاف، لما يطرحه من رؤى وتساؤلات تصبح موضع نظر لكل عقل فاعل، إنه يطرح التساؤل الهام (هل كنا نعرف نحن العرب العقل الغربي حق المعرفة وكل الحضارات المنفية من خطاب المشروع الثقافي الغربي؟، لقد حاربناه نحن كذلك بدورنا، لكن دون أن نكسب منه لا ثروة ولا استعمارًا معاكسًا، بل فزنا معه بإعادة إنتاج لعزلتنا وسميناها استقلال)ص192، وظللنا نركز في نظرتنا للغرب على الانبهار دون دراسة أو بحث مصدر قوته ولا سرها. ولكي نتمكن من معارضة هذا العقل الغربي يجب أن يتم ذلك من داخل خطابه ذاته، وهذا ما جعل جميل قاسم ينظر إلى تجربة مطاع صفدي الفكرية كنموذج عربي في نقض وتفكيك خطاب الآخر، ومن ثم فإن صفدي يبرز إمكان تجلي العقل العربي وممارسة الاختلاف، ولذلك ليس بعيدًا أن يعتبر دريدا هو (ضرورة العصر ومطلب الفكر المعاصر، فأمام العقلانية ونقد العقلانية يظهر الطريق الثالث الذي يقترحه دريدا، والمدعو بالتفكيك، الذي هو إستراتيجية ممارسة مختلفة تأتي في الوقت الذي تهافت فيه كل الخطط، وقيل كل ما يقال، وفعل كل ما يمكن أن يفعل، فالخطاب المطلق قد أنجز وانتهى سلطانه، وفى هذه اللحظة بالذات يراد لنا أن نقول شيئًا مختلفًا، وأن نعمل العمل المختلف) ص194

ب- وفي صورة أخرى من صور الانعكاس الدريدى على العقل العربي يعرض د. عبد الحليم عطية لتجربة كاظم جهاد مترجم « الكتابة والاختلاف» و«صيدلية أفلاطون»، حيث يقرر جهاد أنه لن يكون لدريدا أي نفع ما لم نكشف عن ميكانيزم القراءة الدريدية للنص الأفلاطوني،وبيان الامتيازات المنسوبة للصوت على حساب المكتوب، حيث يستمر دريدا في هذا الكشف عند هيجل وهوسرل وسوسير وشتروس وروسو وغيرهم، ويناقش جهاد هنا موقف دريدا من كل هؤلاء الفلاسفة ومواضع النقد والنقض منها كاشفا عن رؤية دريدا المتماسكة والدالة على جوهر عقيدته الفلسفية في الوقت نفسه.

جـ - وإذا كان كاظم جهاد يقدم دريدا من منظور مفهوم الكتابة، فإن عبد العزيز بن عرفه يطرح من خلال حديثه عن الدال والاستبدال في لغة الكتابة العربية، ويرى أن (تشبثنا بالدال يعنى التصدي للميتافيزيقا التي تغيبه، ويعنى بالاستبدال التحولات التي تطرأ على الدال عبر تغيراته اللانهائية. إنه يعنى

بالدال والاستبدال تلك الطاقة الذاتية أو الليبيدية التي تلتقي بالأشكال الجمالية والكتابة فلا تفتأ تحولها. أما المنهجية المتوخاة فهي منهجية التفكيك والاختلاف)ص196،وينتج عن هذه العملية أن يتحول الدال الكتابي لجهة إفصاح عن المكبوت والكشف عن سحيق الذات.

ويستمر بن عرفه في بحثه للنصوص التراثية التي رآها مثقلة بالميتافيزيقا من حيث مضامينها، تلم المضامين التي تشكل جل حالات انتماء العربي لتراثه، ومن ثم فان مفهوم الاختلاف هنا – في رأي بن عرفه – هو القادر على اختراق ذلك الإرث المعرفي وتحدي تراثه ومضامينه.

5. التفكيكية :من النص والحقيقة إلى نقد الآخر

أ- وفي دراسته عن على حرب يشير د. عبد الحليم عطية إلى انه أكثر الباحثين والقراء التفكيكيين العرب للنصوص العربية، فالنص عنده بات يشكل منطقة من مناطق عمل الفكر، ولذلك فانه يحدد همته الفكرية في هذا السياق في انه (يقوم بمساءلة هذا الخطاب المحكوم بمنطق الهوية عن البداهات التي ينبني عليها، ويسكت عنها، ويعنى بها تلك المطلقات: كالواحد والذات، والحقيقة، والوجود، والعقل، وسواها من المقولات التي ينبغي تفكيكها لفتح الخطاب على ما يتناساه) ص 197-198

ولكن أهم ما يورده المؤلف من قول على حرب ذلك التعريف أو البيان الذي يكشف عن مدلول الهوية في كتاب «مداخلات» حيث أن الهوية (هي هذا الثابت الذي لا يتوقف عن أن يتغير ويتجدد. وذلك السر الذي لا نكف عن اكتشافه، والتعرف إلى أنفسنا عبر فك رموزه وطلاسمه، بل الهوية جرح لا يلتئم وغور لا يرتوى. ولهذا فالهوية مماثلة واختلاف وثبات وتغير، وهى تعارض وشقاق، وقلق وغربة.. فالحقيقة تتباين صورها وتختلف وجوهها، والطريق إلى الحق ليس واحدًا بالضرورة. فالإنسان كائن متعدد الأبعاد والوجود رحب الدلالة..) ص198

وفي إشارة بالغة الأهمية والتحديد أيضا ينبه على حرب إلى أنه لا ينبغي التعامل مع النصوص وفق ما تنص عليه أو تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بالإضافة إلى أن نقد النص لا يقوم على استبدال مفهوم بآخر، وإنما يقوم على تفكيك المفاهيم المتعارضة والمتقابلة للكشف عما بينها من علاقات وتبادلات. ومن ثم فإن على حرب هنا – كما يقرر عطية – يرفع راية الاختلاف ويستخدم إستراتيجية التفكيك في قراءة النص، وبغير ذلك لا يجد على حرب في أي قراءة أخرى أي إنتاج فكري حقيقي. وقد استخدم هذا المنهج في تفكيكه لدراسة حسن حنفي «في علم الاستغراب» وأهتم أيضا بالرد على هؤلاء

الذي يرون أن التفكيك لا يتلاءم مع وضعيتنا الثقافية مشيرا إلى أنه ينظر لأهمية التفكيك من جهة انه (نبش المنسي والمكبوت، والالتفات إلى الهامش والمستبعد والمسكوت عنه، بغية الكشف عما ينطوي عليه الكلام من الخداع والتضليل وعما يمارسه النص من الحجب والنفي) ص199

ب- ومن جهة أخرى – يقدم عطية تقابل نظري مع حرب –حسن حنفي الذى يحدد «في علم الاستغراب» موقفه من التفكيكية في عبارات موجزة ومكثفة، فالتفكيك كما يرى (هو الهدم من الداخل وليس البناء من الخارج، لا يوجد علم أو فلسفة أو فن، بل إعلان النهاية لكل شيء دق أجراس الموت لا يوجد موضوع أو منهج أو غاية، لا يوجد افتراض أو تحقق أو نتيجة يهدف التفكيك إلى قلب المائدة على الكاتب والعودة بالنص إلى مرحلة ما قبل الفهم والتعبير. لذلك يعلن دريدا كما أعلنت الوضعية المنطقية من قبل نهاية الميتافيزيقا.. إنه تحديث عن طريق السلب لتطهير الوعي الأوروبي من إبداعات المركز وسيادة الطبقة، لذلك كانت أفضل وسيلة لتحديد التفكيك هو السلب،ما الذي لا يكوّن التفكيك؟ كل شيء وما التفكيك؟ لا شيء) ص203

جـ - وفي نفس السياق المعرفي يتناول الدكتور عبد الحليم إسهامات ادوارد سعيد ومواقفه المميزة من الاتجاهات النقدية والفلسفية الغربية، حيث يري سعيد أن كتابات دريدا تغلفها مسحة من (الحيرة والقلق التي تنتاب القارئ، الناتجة من انعدام التوازن بين منهج التفكيك، الذي يراه سعيد مطبوعًا بطابع تشكيكي وربما فوضوي عالي من جهة وبين اجتهادات التفكيك المنهجية من جهة ثانية. ذلك أن نزعة التشكيك التأملية هذه ذات الطابع النيتشوى فيما يرى حالة يسهل تطويعها لملائمة مختلف المؤسسات)ص204 وهو ما يؤكده انتشار دريدا في الولايات المتحدة الأمريكية وأفول نجمه في فرنسا، هذا بالإضافة إلى أن إعمال دريدا – في نظر سعيد – تثير البلبلة وتطلق العنان للأهواء وتبتعد عن كل ما هو جدي في هذه الحياة.ثم يستعرض المؤلف المناقشات المطولة التي افردها سعيد لفوكو ودريدا ودورهما في النص الفلسفي الغربي وموقفه منهما.

د- على أن قراءة د. عبد الحليم لمقولات المسيري جاءت كاشفة عن جوانب نقدية أخرى للتفكيكية وما بعد الحداثة والعولمة، حيث يؤسس المسيري الحضارة الغربية على ثلاثة مفاهيم رئيسية هي الحلولية الكونية والعلمانية الشاملة وما بعد الحداثة (فالحلولية الكونية التي تتجلى عبر مختلف صور العلمانية الشاملة وهذه العلمانية الشاملة هي التي تصلنا إلى راهيتنا المعاشة، أو ما نطلق عليها ما بعد الحداثة.) ص207

أما عن موقف المسيري من دريدا فانه يراه منطلقا من الإيمان بعدم وجود أصل من أي نوع، أي إنه يسقط كل شيء في هوة الصيرورة، وهو صاحب أسلوب لا يخرج عن كونه تعبير طفولي غير أنيق عن العدمية ومحاولة لهدم الانطولوجيا الغربية اللاهوتية وكسر سلطة اللوجوس، بالإضافة إلى إنه في النظرة العامة يربط (ما بعد الحداثة والتفكيك جاعلًا من الأولى الرؤية الفلسفية العامة والثاني منهجًا في القراءة، كما يربط بين ما بعد الحداثة والإمبريالية. فهما، التفكيك وما بعد الحداثة يمثلان أيديولوجية النظام العالمي الاستعماري الجديد.) ص209

ومفاد القول هنا (أن المسيرى يتعامل مع نصوص دريدا بنفس الطريقة التي يصف بها تعامل دريدا مع النصوص التي يقوم بتفكيكها. فهو يفكك نصوص دريدا وصولًا للأسس التي تنبنى عليها والتي لا يعلنها دريدا والتي يكتفى غيره ممن يتناول أعمال الفيلسوف بالإشارة إليها دون التأمل فيها اعتمادًا على أن عمل دريدا هو تفكيك للنصوص أو إستراتيجية للقراء، دون الوصول إلى الأفكار العامة له. بينما يسعى المسيرى في عمله للتأسيس مع التفكيك) ص211.

هـ - وفي تناول آخر يستقصي د.عبد الحليم عطية، تحت عنوان الجراماتولوجيا والنص الدريدي؛مجهودات أنور مغيث ومني طلبة فيما قدماه من دراسات تتعلق بدريدا والتفكيك على هامش ترجمتها المشتركة، وهي مجهودات سعي كل منهما إلى إبراز طابع الكتابة عند دريدا سواء من ناحية الأسلوب والصياغة أو الاهتمامات والتنوع الفكري الخلاق، وعلاقة الفلسفة بالنقد الأدبي، وخاصة ما وجه إليه من انتقادات حول غياب البعد الفلسفي وقصر أثره على النقد الأدبي.

أما تجربة أنور مغيث مع دريدا فقد رصدها د. عبد الحليم في عدة نقاط، فهناك أولًا ضرورة الكشف عن المكانة الفلسفية لدريدا في تاريخ الفلسفة، ودوره في الحفاظ على الفلسفة وانعاشها بعد الضربات القاسية التي واجهتها من الماركسية والوضعية والفرويدية. وهناك ثانيا انه يمثل احد مشروعين فلسفيين رفضا الهيمنة الهيجيلية والبنيوية على العقل الفلسفي،ودافعا عن الاختلاف وهما مشروع نيتشه ودولوز، ومشروع هيدجر ودريدا.ومن ناحية ثالثة أنه أحد المتأثرين بفينومينولوجيا هوسرل فكرا ومصطلحا كالظهور والسرد والقصدية والانا الخالص.

بعد هذه المهمة التي اضطلع بها مغيث في توظيف الفكر الدريدي فلسفيا يتطرق إلى مفهوم التفكيك، حيث يري إنه (ليس مقاربة تخص مشكلة «الكتابة» وحدها، لكنه خرج من إطار هذا الكتاب ليصبح

علامة على فلسفة دريدا بأسرها، بل إنه صار أسلوبًا متبعًا في النقد الأدبي والنقد الثقافي مما يوحى بأنه صار منهجًا محدد المعالم والخطوات. رغم أن دريدا يرفض الإقرار بذلك.) ص214 ورفض دريدا هنا هو رفض للتقولب والتعريفات المحددة، وهذا ما جعل البعض يرجي التعريف من خصوم التفكيك،حيث يري جون سيرل(بأنه مجموعة من المناهج الخاصة بتناول النصوص أو مجموعة من الاستراتيجيات التي تهدف إلى تقويض ميولنا النابعة من مركزية اللوغوس)ص.214

6. التفكيك والنقد الأدبي

أ- في قراءة د. عبد الحليم عطية لكتاب عبد الله الغذامي « الخطيئة والتكفير» الذي يتضمن عملية التطور من البنيوية إلى التشريحية من خلال تتبع مفهوم « الأثر « عند دريدا، حيث يمثل الغذامي احد تجليات التفكيكية في النقد الأدبي.

ويشير المؤلف في البداية إلى إصرار الغذامي بعد تدقيق وفحص إلى ترجمة مصطلح Deconstruction بالتشريحية بدلا من النقض أو الفك أو التحليلية، فهي ترجمة غير مسبوقة في اللغة العربية، وتعني تشريح النص وتهدف الي تفكيك النص من أجل إعادة بنائه.

ب- وفي تجربة عبد الله إبراهيم لمقاربة فكر دريدا من خلال حديثه في أصول ومقولات التفكيك، نجده يتتبع بوادر ظهور المنهج التفكيكي عند دريدا وقدرة هذا المنهج على استيعاب كافة البني الفلسفية السابقة عليه، ودعوته لرفض مركزية العقل وحرية اللغة بوصفها متوالية لا نهائية من اختلافات المعني. وكالاخرين يبحث في المصطلح الدريدي وإستراتيجية القراءة والتأويل، ويناقش دلالات الاختلاف والكتابة، ويتوقف أيضا عن علاقة الأدب بالتفكيك، فيري التفكيك هنا (ثورة على المنهجية التقليدية والبنيوية وإذا كان التفكيك قد استوعب إنجازات المنهجيات الحديثة السابقة له فإنه قد تجاوزها وصولًا إلى التأويل فعمله الإعلاء من شأن التعدد والاختلاف في المعاني يمنح الخطابات قوة خاصة لأنه يحررها من الاقتران بغرض معين فتصبح اللغة مدارًا لأفاق ذات دلالات كثيرة.) ص220 ولكن أهم ما يؤكد عليه إبراهيم في شهادته عن دريدا بأنه صاحب مشروع نقدي يدعو للاختلاف وينقض المماثلة والمركزية الأوروبية.

جـ - وعن تناوله لتجربة سعد البازغى مع دريدا يتساءل د.عبد الحليم هل ثمة إمكانية نقل مناهج نقدية غربية إلى الثقافة العربية؟ وهل يحتم ذلك نوع من فصل السياقات الحضارية والأطر الثقافية؟ يشير البازغى إلى نقطتين هامتين في سياق تناوله للتفكيك, الأولى الأسس اليهودية وهنا يعرض لشهادة هيلز

ميللر الذي يربط بين البروتستانتية التي تهيمن على الفكر الامريكى حيث ذاع فيه صيت التفكيك وبين التراث اليهودي. أما النقطة الثانية فهو ربط البازغى بين التفكيك والعدمية من خلال أثر نيتشه في دريدا فيترجم كلمة Deconstruction بأنها تعنى اللا بنائية أو التقويضية.وهى تهدف إلى الهدم.وبذلك التأسيس ينظر البازغى إلى التفكيك على انه يعبر عن إشكالية حضارية (ومن هنا يمكن دراسته عن طريقين، الأول كتطور حتمي للصراع الفلسفي الطويل في تاريخ الحضارة الغربية بين الميتافيزيقا والعدمية، أما الطريق الثاني فيدرس فيه التفكيك كجزء من التطور الثقافي الغربي من الشفهية إلى الكتابة.) ص 221

وأخيرًا يختتم الدكتور عبد الحليم رؤيته العامة في تعقيبات ختامية حول أهم الأفكار والملاحظات والتصورات الناتجة عن الرؤى والمواقف التي عرض لها في كتابه الهام والقيم والذي يعد بمثابة مرجع ضروري في التأريخ لما بعد الحداثة والتفكيك،ويكشف عن مستويات القراءة العربية للفكرين الغربي والعربي.

الباب الرابع

فى الفكر العربى المعاصر



بدوي في أوراق عبد الحليم عطية

ماهر عبد القادر محمد

تناول عبد الحليم عطية فى عدة دراسات جهود عبد الرحمن بدوى الفلسفية، هذه الدراسات هي: بدوي والاستشراق, بدوي والتأسيس الفلسفي: الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي , بدوي وتحقيق التراث اليوناني, هيدجر وبدوي , نيتشه وبدوى , مشروع بدوي السياسى. وسوف نعيد قراءة كتابات عبد الحليم عطية للتعرف على صورة بدوى كما تبدو فى هذة الكتابات

1. بدوي والاستشراق

وفي دراسته الهامة التي جاءت تحت عنوان (المماثلة والمقابلة: قراءة ثانية في موقف بدوي من المستشرقين)، والتي نشرت بمجلة المسلم المعاصر العدد 79 فبراير - أبريل 1996، (ص31-79) تناول أهم مراحل التحول الفكري لدي بدوي فيما يتصل بموقفه من حركة الاستشراق وتصوراتها ومناهجها ودورها التاريخي في ترسيخ العديد من المفاهيم السلبية عن الإسلام والمسلمين، حيث عرض عطية بتحليل دقيق لموقف بدوي من الاستشراق ورؤيته له.

يوضح في البداية أن مغامرة الكتابة عن مفكر في قامة بدوي مغامرة محفوفة بالمخاطر، لكنها مغامرة ممتعة، وأن كتاباته صورة من صور تكامل الذات مع الآخر؛ لان بدوي في رأي أحمد عبد الحليم قلعة قوية من قلاع الفكر العربي الفلسفي المعاصر، الذي يسهم منذ بداية كتاباته عام 1939، في تأسيس مشروع فكري متميز، ويوضح في هذه الدراسة موقف بدوي من جولد تسيهر(1850-1921)، ومرجليوث (1858-1940)، وهو ما يمكن أن نطلق عليه الاتجاه العلمي الموضوعي الذي ميز كتابات بدوي في المرحلة الثانية من تطوره الفكري، وهي مرحلة النضج والاستقلال الفكري.

ويشير عطية إلى أن هذه المرحلة هي مرحلة وسط بين موقف بدوي الأول وهو المماثلة، وموقفه الثالث وهو المقابلة، فالمقابلة ظلت ملازمة له حتى الآن والتي ظهرت في كتاباته النقدية الأخيرة. وهذا الموقف الثالث هو موقف النقد العنيف والهجوم على الدراسات غير العلمية المتعصبة ضد الإسلام والقران والنبي محمد « ص». وقد تناول أحمد عبد الحليم أعمال بدوي، فى هذا الصدد، من خلال ترجماته ومواقفه المختلفة من أعمال المستشرقين.

أولا :ترجمات بدوي لأعمال المستشرقين (المماثلة)

يشير عطية إلى أن مؤلفات بدوي تميز بسمة واضحة، وهي الطابع البنائي الذي يضم موضوعات ذات طبيعة واحدة، يتداخل فيها التأليف والترجمة والتحقيق. كما يوضح أن بدوي يوظف ترجماته لأعمال المستشرقين، وتحقيقاته لنصوص القدماء وأبحاثه لتحقيق ما يهدف إليه.

ويتوقف عطية أمام بعض الأعمال التي نقلها بدوي إلى العربية عن لغات مختلفة، وهي دراسات تدور كلها أو معظمها حول التراث الإسلامي، خاصة في التصوف والكلام والفلسفة لعدد من المستشرقين الألمان والإيطاليين والفرنسيين. ونتوقف عند مثالين من أهم هؤلاء مما يرى عطية أثرهما بارزًا لدى بدوى هما ماسينيون وكراوس:

ماسينيون: الفيلسوف الفرنسى 1883 – 1961، الذى اهتم كما يقول بدوى، بالحركات السرية والمستورة فى الفكر الاسلامى، وكان له تأثيره الضخم على الكثير من المثقفين المصريين، حيث عمل بالجامعة الاهلية بالقاهرة،وارتبط بصداقة قوية مع طه حسين ومدكور وبدوى وغيرهم، وكان تأثيره على بدوى وافى للغاية، كتب عنه، وترجم له، واشاد به، وكتب بحثًا عنه فى « شخصيات قلقة فى الاسلام «. كان قد ألقاه في حفل تأبين ماسينيون. ويشير عطية الى ان اراء ماسينيون تكاد تسود كل كتابات بدوى، فهو يميل اليه دائما وينقل عنه، فكل رأى يدلى به بدوى هو لماسينيون، وكل نظرية مصدرها هذا المستشرق الفرنسى.

لكن يبدو أن الطابع الذى اتخذته دراسات وبحوث ماسينيون، ورثه المستشرق اليهودى الصهيونى برنارد لويس الذى كتب عن الشيعة الإسماعيلية، والحركات الرافضة والسرية فى الإسلام، وهو الذى قمت بترجمة كتابه « اكتشاف المسلمين أوروبا» إلى اللغة العربية فى مطلع التسعينات.

وماسنيون هو واحد من ابرز المستشرقين الفرنسيين في النصف الأول من القرن العشرين، وقد تتلمذ عليه عدد غير قليل من اساتذة الجامعات المصرية. يشيد بدوي برأيي ماسينيون الأصيل في أن التصوف قد نشأ عن أصول إسلامية خالصة مستمدة من القران والسنة. وقد قدم دراسة عن «المنحني الشخصي لحياة الحلاج» ترجمها في كتاب « شخصيات قلقة في الإسلام « القاهرة 1947 الذى دونه بدوى، وبحثا بعنوان « سلمان بك « وقد ترجم بنفس الكتاب، كما قدم بدوي أربعة أعمال اخرى لماسينيون.

هذه هي أعمال ماسينيون والتي أشار بدوي إلى إعجابه به وترجماته التي يعتمد عليها ويستشهد بآرائه في

كتبه المختلفة خاصة « شطحات صوفية» و « تاريخ التصوف الإسلامي».

ولكن عبد الحليم عطية فى إشاراته إلى إسهام بدوى فى إلقاء الضوء على ماسينيون وأعماله، يوحى لنا بأن بدوى كان أول من قدم ماسينيون إلى القارىء العربى، وأن إسهامه فى هذا المجال يأتى متفردًا، على حين أننا نلمس أن بدوى استفاد مما كتبه الدكتور أبو العلا عفيفى عن ماسينيون والحلاج بصفة خاصة، اعتبارًا مما كتبه أبو العلا عفيفى منذ عام 1933 حين كتب بحثًا مطولًا بعنوان « من أين استقى محى الدين بن العربى فلسفته التصوفية»، وذلك قبل أن يكتب بدوى عن الحلاج بأكثر من عشر سنوات. لماذا لم يشر عطية إلى هذا الجانب إذن؟ أهو الإفتتان ببدوى؟ أم أنه لم تصل إليه أعمال أبو العلا عفيفى؟ لم يقدم لنا عبد الحليم إجابة، على الرغم من أننا نعلم أنه يهتم بجانب التوثيق التاريخى للحركة الفلسفية فى مصر. وجهد عبد الحليم فى هذا المجال لا يمكن إغفاله على الإطلاق، بل، وبدون مبالغة، يفوق جهد عدد كبير من أساتذة الفلسفة فى مصر، فى وقتنا الراهن.

ب - باول كراوس: وحين تناول عبد الحليم ما كتبه بدوى عن التراث الإسلامى بين أن بول كراوس من اسرة يهودية، سافر الى فلسطين وعاش فى مستوطنة اسرائيلية، وقد عينته جامعة القاهرة بكلية الآداب مدرسا للغات السامية عام 1936م بتزكية من ماسينيون، ولقد ترجم بدوى لكراوس بحثا هاما عن « تاريخ الالحاد فى الاسلام «كان قد نشره المستشرق اليهودى فى مجلة الدراسات الشرقية بعنوان « كتاب الزمرد لابن الروندى « فالدراسات التى الفها بدوى فى هذا الكتاب اعتمد على المستشرقين. كما يعرض بدوى لبحث كراوس عن جابر بن حيان الذى ظهر فى جزءين ضمن مطبوعات المعهد العلمى المصرى بالفرنسية.

ويتناول أيضًا الرازى فيتوقف عند فلسفته الاخلاقية وفلسفته العامة فى الوجود، وكراوس اهتم بالرازى وقد نشر كتاب الاخلاق لجالينوس عام 1939 بالعربية. والغريب فيما يرى عبد الحليم ان بدوى اعاد نشر هذا العمل بعد ذلك فى كتاب «دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب». ولم يبين لنا بدوى لماذا؟ويذكر أيضًا بحث كراوس عن «افلوطين عند العرب» بالفرنسية الذى القاه فى الجمعية الجغرافية عام 1942 ويتناول بالدراسة رسالة فى العلم الالهى المنسوبة الى الفارابى وهى ترجمة لبعض فصول من التساعية الخامسة لافلوطين. وقد نشرها بدوى فى كتابه «افلوطين عند العرب» 1955. ويعود عبد الحليم الى كتاب بدوى «تاريخ الالحاد فى الاسلام» ويوضح ان بدوى يعتمد على المستشرق

اليهودى فى بيان تأثير اثولوجيا فى الفلسفة الاسلامية.

ويشير عبد الحليم الى أن بدوى اخذ من كراوس مشروعه أو خطته الطموحة فى دراسة التراث العربى الاسلامى انطلاقا من المكونات اليونانية التى تمثل اساسه وجذوره الفلسفية كما تمثل ذلك فى كتابه الذى يحمل عنوان «التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية»؛ وهونفس عنوان محاضرات كراوس؛ التى كان يلقيها على الطلاب فى كلية الآداب. ويبدو ان بدوى يتجاوز مجرد الاسم الى الاطار العام والهدف والتفصيلات؛ فقد افصح بدوى فيما كتبه عن كراوس فى موسوعة المستشرقين عن هذه الحقيقة يقول بدوى عن كراوس: انه كان يلقى على طلاب الماجستيرمحاضرات تدور حول «التراث اليونانى» فى «الحضارة العربية» وشرح بعض النصوص العربية فى الكتاب المقدس. وقد حضر هو اى بدوى هذا النوع من المحاضرات فى السنوات 1938 – 1942 – وهى السنوات التى اصدر فى اخرها كتابه « المشروع « أو كتابه الخطة؛ الذى أنجز فى السنوات التالية. ومن هذا القول نثق فى أقوال بدوى ويمكن ان نستخدم العبارة القانونية التى ترى فى الاعتراف أفضل الأدلة على استشراقية بدوى واصول مشروعه الفلسفى، وتظل مقارنة التفصيلات باقية حتى نعثر على نص محاضرات كراوس لكى نستطيع ان نقدم مطابقة تفصيلية بين الاصل والصورة بين الصوت والصدى.

يرتبط بدوي علميا بكراوس ارتباطًا وثيقًا، خاصة أن هذا المستشرق اليهودي كان ضمن أساتذة جامعة القاهرة التي كان بدوي يدرس بها في الثلاثينيات، ويبين عبد الحليم عمق العلاقة بين بدوي وكراوس، وعمق كتاباته وترجمتها إلى العربية، كما يشير إلى أن بدوي سار على نفس درب المستشرق التشيكي اليهودي، كما يتضح في بحثه « أفلوطين عند العرب «، كما يبين أن بدوي اعتمد في كثير من أبحاث «تاريخ الإلحاد في الإسلام» على دراسات كراوس خاصة عن أبي بكر الرازي وجابر بن حيان. ويشير عبد الحليم إلى ما ترجمه بدوي من مقالات كراوس وأبحاثه.

ثانيا :من الترجمة والمماثلة إلى النقد والمقابلة

وهنا يشير عبد الحليم إلى تحول موقف بدوي من هؤلاء المستشرقين حيث أعاد النظر في عدد من الأحكام التي أصدرها على أعمالهم مثل موقفه من جولد تسيهر، فنجده يشيد بمستشرق في موقف أو مجال، في الوقت الذي ينقده في موقف أو مجال آخر؛ ونجد ذلك في موقفه من مرجليوث. وهو توجه يميز كتابات بدوي في مرحلة ثانية من حياته تمتد من الستينيات حتى عام 1984 تاريخ صدور «موسوعة

المستشرقين». فهذا التوجه فيما يري عبد الحليم يختلف عن المرحلة الأخيرة التي تبدأ في عام 1989 بصدور أعماله ضد الكتابات الاستشراقية المغرضة التي تهاجم الإسلام ونبيه، وهي مرحلة المقابلة والتضاد ضد أعمال ومناهج المستشرقين، مرحلة يغلب عليها النقد الديني والنقد الديني المضاد. لكن فى رأينا أن بدوى فى هذا الجانب على خلاف مما اعتقده أحمد عبد الحليم، لم يتخلص من نزعته النيتشوية الهيدجرية، ولا من الإطلالة التى أرادها أن تكون على التراث الإسلامى بعيون غربية. وكيف يمكنه هذا وهو يتعامل مع التراث الإسلامى بأدوات الغرب لا بأدوات الشرق، أو بالأحرى أدوات الإسلام. ولكن لا يجب أن نظلم بدوى فى هذا، فقد وقع الدكتور زكى نجيب محمود فى ذات الأمر قديما، كما وقع فيه حديثًا رشدى راشد الذى رأى التراث العلمى العربى وقرأه بعيون غربية.

ويشير عبد الحليم إلى أن مؤلفات بدوي تتميز في هذه المرحلة الوسطي بثراء وخصوبة، كما يغلب عليها لغة هادئة، وموضوعية منصفة محايدة، تتعامل مع كل عمل وكل مستشرق على حده، تنصف وتشيد بأصحاب الجهود العلمية الجادة وتدين وتنتقد بشدة المواقف غير العلمية.

ويميز عبد الحليم بين عدة أنواع من الإدانة التي يصدرها بدوي على أعمال هؤلاء المستشرقين، فبدوي يدين بعضهم لأسباب إيديولوجية سياسية، أو لأسباب دينية في فهم الإسلام وتحريف بعض حقائق التاريخ الإسلامي، أو لأسباب علمية تتعلق بالفهم واللغة والتحليل العلمي للتراث العربي الإسلامي.

ويذكر عبد الحليم أن الموقف النقدي الموضوعي الذي يمثل مرحلة وسطي في كتابات بدوي عن المستشرقين يتوارى فهمه لهم باعتبارهم « معلمي الإنسانية « و»أساتذتنا المستشرقين» ويظهر التحليل النقدي بأشكاله الثلاثة: السياسي والديني والمعرفي.

كما يحدد عبد الحليم عدة نقاط في هذه المرحلة الانتقالية التي تعبر عنها كتابات بدوي في موسوعة المستشرقين: النقدية والموضوعية وهي:-

1- الإشادة بأعمال المستشرقين ونتائج أبحاثهم

2- تصحيح الأخطاء العلمية والتحليل الموضوعي لدراساتهم

3- إدانة التوجهات السياسية والتعصب الديني في كتاباتهم

ويناقش الدكتور عبد الحليم عطية كل نقطة من هذه النقاط ليوضح موقف بدوي في هذه المرحلة في السمات التالية:

السمة الأولي: رغم أن هذه المرحلة كانت تمثل انتقالاً في موقف بدوي، إلا أنها كانت تحمل بعض آثار المرحلة الأولي التي يربط فيها بدوي أعماله بأعمال المستشرقين، فنجده يحيل في كثير من مواد موسوعته، وعند حديثه عن كثير من هؤلاء، إلى أعماله التي تحمل نفس الاهتمامات وتدور حول نفس الموضوعات، وعلي سبيل المثال يذكر بدوي في حديثه عن المستشرق الألماني زنكر Zenker 1984، انه نشر ترجمة لكتاب «المقولات» لأرسطو عن المخطوط رقم 882 عربي (ت 2335 عربي فهرس رسلان) وهو المخطوط الذي نشره بدوي كله ومعظمه لأول مرة في كتابه «منطق أرسطو» في ثلاثة أجزاء القاهرة سنوات 47، 49، 1952.

السمة الثانية: وهي التحليل الموضوعي لدراسات المستشرقين والتي تظهر في تصحيح أخطائهم العلمية من جهة، وبيان أين أصابوا أو فيما اخطأوا من جهة أخرى، فنجد أن بدوي يشيد بدقة أعمال مستشرق ما، وفي الوقت نفسه ينتقده في جوانب أخرى، والأحكام التي يصدرها بدوي على كل مستشرق تسري على منهجه والتحليلات والنتائج لكل عمل على حده لدي المستشرق، ومثال ذلك نجد أن بدوي في عرضه لاسكاليجير Scallger 1540-1609 يصفه بأنه مستشرق وفيلولوجي كلاسيكي فرنسي عظيم، وبعد أن يعرض مؤلفه يري انه فيما عدا كتابه «في إصلاح الأزمنة» 1583 فإننا لا نعثر لديه على ما يدل على انه سار بعمق في الدراسات العربية، فهو في المقام الأول عالم فذ في الدراسات الكلاسيكية. ولسنا نعرف قيمة وصف بدوى لهذا المستشرق بأنه « عظيم»! أما المثال الآخر فهو هاملتون جيب Gibb.H 1895-1971 حيث يشير إلى أنه نال في حياته كثيرا من الألقاب التي لا يستحقها علميا، وان شهرته فوق قيمته العلمية، وما كتبه عام 1926 بعنوان «الأدب العربي» هو كتيب صغير سطحي تافه قصد به القراء الإنجليز، أما عمله الخليق بالذكر في مجال التاريخ الإسلامي فهو الكتاب الذي ألفه بالاشتراك مع هارولد بوون بعنوان «المجتمع الإسلامي والغرب» والكتاب عرض عام وقيمته ضئيلة.

السمة الثالثة: وتتعلق بإدانة التوجهات السياسية والتعصب الديني التي تظهر في كتابات بعض المستشرقين. ويري عبد الحليم ان هذه النقطة بالتحديد هي مقدمة للموقف الأخير في نقد بدوي المضاد للتوجهات الإيديولوجية الدينية لهؤلاء المستشرقين. وهو نقد معرفي من جانب وإيديولوجي من جانب آخر. والمثال الذي يؤكد ذلك هو تناول بدوي للمستشرق الألماني اليهودي يعقوب بارت Jackob Barth 1851-1914 حيث يذكر انه كان في تحقيقه للنصوص العربية لا يتورع عن التصحيحات العنيفة،

خصوصا فيا يتصل بالقراء القدامى، وعلي العكس من ذلك فعل بالنسبة للنصوص العبرية الخاصة بالكتاب المقدس، ويشير بدوي إلى أن بارت توفي عام 1914 تاركا ولدين: اليازر و اهارون وكلاهما كان من ابشع غلاة الصهيونية والرعاة لها.

أما المثال الآخر الذي أورده لنا عبد الحليم فهو خاص بالمستشرق الراهب اليسوعي البلجيكي لامنس Lammens 1862-1937 الشديد التعصب ضد الإسلام؛ والذي يفتقر إلى النزاهة في البحث والأمانة في نقل النصوص وفهمها ويعد نموذجا سيئا للباحثين في الإسلام من بين المستشرقين، ويشير بدوي في عرضه لكتاباته أنها تلخيص لأبحاث المستشرقين وعلماء الآثار وانه ليس له أي إسهام أصيل، فكتاباته في السيرة النبوية تحمل تحاملا شديدا، وفي هذا الصدد نجد بدوي ينتقده انتقادا عنيفا. قد نتفق مع رأى أحمد عبد الحليم الذى عامل بدوى برفق فى هذا الموضع؛ ولكن ما جدوى الانتقاد، وقد كان الأجدر ببدوى أن يقدم «تفنيدًا» وليس «انتقادا». كان بامكان بدوى وهو فى موضع قريب من الثقافة الأوروبية أن يتحاور مع الغرب انطلاقًا من معطيات الشرق والإسلام، وهو مالم يحدث.

ويشير عبد الحليم إلى أن الباحث في كتابات بدوي يستطيع أن يستبصر موقفه النقدي لبعض المستشرقين، خاصة فيا يتعلق بالدراسات الإسلامية والقرآنية، وهذا واضح في إعادة النظر في أعمال المستشرقين. ويتساءل عبد الحليم سؤالا هاما، لماذا ارتبطت في أذهاننا أبحاث بدوي بالإشادة بالمستشرقين، وهل حدث تحول مفاجيء في كتاباته ؟ ويوضح لنا أن هناك أسبابا عديدة لذلك. أولها: الحماسة والإعجاب الشديد بأعمال هؤلاء وترجمتها إلى العربية وجعلها جزءا من بنية أعمال بدوي.ثانيها: استلهام كثير من حدوس المستشرقين وأعمالهم في أبحاث وكتابات خاصة ولاسيا أعمال كراوس.ثالثها: هذه السمة الإنسانية التنويرية في طرح القضايا والعناوين التي يختارها لكتاباته مثل « تاريخ الإلحاد في الإسلام » والتي تعطي انطباعا مباشرًا بتبني بدوي لمثل هذه الأفكار.

ويبين عبد الحليم عطية أن اتجاه بدوي إلى الدراسات الألمانية والإيطالية إنما يرجع إلى اتقانة لهذه اللغات، وعلاقته الوثيقة بأهم الباحثين والمستشرقين من ايطاليا وألمانيا وتكوينه الفلسفي الذي مال به نحو المثالية الألمانية لدي كانط وهيجل وفشته وشلنج.

وانشغال بدوي بقضية روح الحضارة العربية والحضارة الإسلامية واستخدامه لفظ الإسلام بدلا من العرب أحيانا في عناوين احد كتبه. وهذه المرحلة والوسطى كان بدوي فيا يري عبد الحليم «موضوعيا إزاء

كتابات المستشرقين المعرفية وناقدا لكتاباتهم الدينية والسياسية» (ص 58).

ثالثا :الدفاع عن القران والنبي(المقابلة)

يبين لنا عبد الحليم أن أول ما يميز موقف بدوي في هذه المرحلة من المستشرقين وهو (المقابلة) هو تحوله من ترجمة أعمال هؤلاء وتبني مناهجهم ونتائج أبحاثهم والكتابة عنهم وتحليل كتاباتهم إلى إعادة النظر فيما كتبوا، خاصة فيما يتعلق بالدين الإسلامي والقران الكريم وحياة النبي «ص». وأصبحت القضايا الدينية هي محور البحث، ودارت حول: التشابه المزعوم بين القرآن والإنجيل، مفهوم لفظ أمي المتعلق بالنبي محمد، معني كلمة الفرقان، وهل هناك مصدر يوناني للقران، والتصنيف التاريخي للقران. فبدوي يناقش هذه القضايا التي أثارها المستشرقين حول الدين الإسلامي وتشريعاته.

وقد تحول الاهتمام عن كتابات المستشرقين في فروع المعرفة الإسلامية وعن شخصيات المستشرقين الي الاهتمام بالقضايا التي تتصل بأساس الدين، فبدوي في كل قضية من هذه القضايا كان يعرض لمواقف الذين تناولوها بالبحث والنقد والهجوم والتجريح في كثير من الأحيان.

ويوضح عبد الحليم أن الاتجاه الأساسي السائد في تحليل بدوي لكل قضية أن موقفه هو بيان تهافت المنهج الذي استخدمه المستشرقون وتحليلاتهم الخاطئة ودوافعهم المغرضة. فيعرض لموقف بدوي من كل قضية ، أو يتبع موقف بدوي من كل مستشرق في كل قضية، ولذلك يشير عبد الحليم إلى بعض الملاحظات التي تساعد في متابعة تحليل بدوي لهذه القضايا وتحليلنا لموقفه من المستشرقين وهي:

1- إن بدوي في مقدمة كتاباته الأخيرة ظهر لديه توجها جديدا يتمثل في مشروع يشغله وهو إعادة النظر الجذرية في كل ما كتبه المستشرقون فيما يتعلق بالدين الإسلامي.

2- إعادة النظر الجذرية تجعله يخصص مقدمات تاريخية طويلة يتتبع فيها بداية ظهور المشكلة موضوع البحث والآراء المختلفة التي قيلت فيها من المؤرخين وآباء الكنيسة والكتاب المسيحيين، بحثا عن الأصول والكتابات الأولي التي تنوقلت وتواترت، وأصبحت تكون نوع من الرؤية الأسطورية في فهم حقيقة الإسلام التاريخية.

3- أن هذه الأعمال تتسم بقدر كبير من التكامل، فهي تشير إلى كثير من المواقف الايجابية لبعض هؤلاء المستشرقين

4- الاعتماد في بعض الأحيان على المصادر الاسلامية وخاصة القران بآياته وتحليل ألفاظه.

5- وهي الأهم في هذه الملاحظات، حيث تتعلق بحفر بدوي في الأصول التاريخية لعلاقة الإسلام بأوربا ومواقف أوربا منه وعلاقة المسلمين بالطوائف الدينية المجاورة خاصة اليهودية، ومسألة الحرية أو حرية الرأي والتعبير والدفاع عن حقوق الإنسان التي يتشدق بها الأوربيون ويدعو إليها فلاسفتهم، واشارته إلى الصلة بين الإسلام والمذاهب الغربية وهي قضايا لها أهمية كبري في عالم اليوم.وبدوي قد تناول هذه القضايا تناولا تجاوز اللاهوتي (العدائي) الي تناول سياسي (منغلق).

6- وآخر هذه الملاحظات تتعلق باللغة المستخدمة في الكتابة، وهي اللغة الفرنسية التي كتب بها بدوي العديد من دراساته السابقة، وقد استخدمها لتوضيح حقيقة الآراء الاستشراقية المغرضة التي قدمت تصورا تاريخيا مغلوطا وأسطوريا للنبي محمد (ص)، ولم يستخدم اللغة العربية في الكتابة وذلك بغرض إظهار الحقيقة وتوضيح المغالطات التي يقدمها المستشرقون.

وأحكام بدوي تتفاوت ما بين حدة وإدانة لبعض هؤلاء المستشرقين، ويقف عبد الحليم أمام نقد وتحليل بدوي لأعمال هؤلاء ومنهم على سبيل المثال سبرنجر sprenger A الذي قدم أراء في كتابه «حياة وعقيدة محمد» الصادر في برلين عام 1861، وأول قضية يناقشها بدوي هي التفسيرات التي أعطاها سبرنجر للفظ «أمي» فهو يميز أولا بين أهل الكتاب والذين لا كتاب لهم، وأمي بمعني وثني وهي صفة الشخص الذي لا يعرف القراءة تماما ولا الكتابة، ويرد بدوي موضحا أن هذه ادعاءات لا تستند الي أي مصادر. كما يشير في حديثه عن « قبلة « المسلمين الذي زعم سبرنجر بان القبلة كانت قبل الهجرة تجاه بيت المقدس، وان محمدا (ص) اتخذها لإرضاء اليهود، مع انه كما يؤكد بدوي لم يكن وهو في مكة بحاجة الي رضًا عليه.

وأخيرا فان عبد الحليم يشير الي تناول بدوي بأمانة أراء المستشرقين، فهو يشيد بهم في مواضع تتفق مع الحقيقة التاريخية ويناقش آراءهم ويرفض بعضها حين تتجاوز حدود التحليل العلمي الي الطعن في العقيدة.

ويوضح أيضا أن بدوي في اتجاهه الأخير يقدم لنا صورة يحاول أن يصحح فيها أحكام بعض المستشرقين الخاطئة حول الإسلام والقران والنبي محمد(ص) بعيدا عن تلك الكتابات الكثيرة والمتسرعة المنتشرة هذه الأيام ضد الاستشراق بعامة، فهو يحلل ويناقش ويرفض، وفي نفس الوقت يذكر أصحاب الاتجاهات التي تتفق مع الحقيقة التاريخية لدي بعض المستشرقين الذين يعتمدون على المصادر الأساسية والمناهج العلمية والتحليل الدقيق.

ويختتم احمد عبد الحليم دراسته بالتأكيد على أن مرحلة المقابلة في فكر بدوي قد أكدت على عدة معاني هامة من أهمها أن «الفكر العربي الإسلامي لا يهدف إلى الهجوم على اراء هؤلاء المستشرقين جملة، بل انه في ثنايا عرضه للقضايا المختلفة التي يناقشها في كتابيه الأخيرين «الدفاع عن محمد» و«الدفاع عن القران» يعرض بموضوعية لأراء كل من ناقش هذه القضايا» (ص 70)

2. بدوي والتأسيس الفلسفي

يعد عبد الرحمن بدوى مشروع فلسفى متعدد المستويات, فهو الفيلسوف بين مفكرينا , ويحق أن يسمى بدوى من منطق دوره التأسيسي بالفيلسوف, فهو بحق عميد الفلسفة العربية ورمز لها ويرى عبد الحليم أن بدوى ينفرد بطول الفترة الزمانية التى انتج فيها كتاباته منذ عام 1939م حين اصدر كتابه «الاول عن نيتشه ». وهو (بدوي) يحدد توجه ودوره بأنه «فيلسوف ومؤرخ فلسفة»؛ فلسفته هى الفلسفة الوجودية فى الاتجاه الذى بدأه هيدجر, وقد اسهم فى تكوين الوجودية بكتابه «الزمان الوجودى» الذى ألفه عام 1943م وهنا يظهر بحق كفيلسوف أكثر من كونه مؤرخا للفلسفة, وما الوجودية التى عرف بها إلا لحظة من لحظات ابداعه الفلسفى التأسيسى. والتى تشمل التأسيس فى الحاضر, والتأسيس فى التاريخ, والتأسيس الانسان, والتأسيس فى الذات.

ويشير عبد الحليم الى أن بدوى بدأ فى فترة تأسيس مصر الحديثة, ومع الثورة المصرية فقد ولد بعد الحرب العالمية الأولى وقبل ثورة 1919م وشهد الاحداث الوطنية ومعاهدة 1936م وهو طالب بالجامعة, وعمل بالسياسة وكتب رسالته للدكتوراه وناقشها وأصدرها فى كتاب مع الحرب العالمية الثانية وأختير من قبل رجال ثورة 1952م للمشاركة فى وضع الدستور. ويوضح عبد الحليم هنا أن التأسيس فى الحاضر من السياسة الى الفلسفة أول لحظات تفلسف بدوى.

1 - التأسيس فى الحاضر: يشير عبد الحليم الى أن بدوى يسعى لتأسيس نظرة جديدة خالقة تبدع تنطلق من السياسة الى الفلسفة وهذا هو التأسيس فى الحاضر, ففى سعى مصر نحو التحرير والنهضة والرقى وقيام ثورتها السياسية يرى عبد الحليم أن هنا يظهر دور بدوى فى الاعداد والتمهيد لايجاد هذه النظرة الجديدة لبدء مشروعه الفلسفى الذى توجه اليه تفكيره.

فبدوى كان على وعى كامل بدوره وهو التأسيس والإبداع وليس المتابعة والاتباع فهو لا يريد تقليد النظرة الأوروبية للوجود والحياة بل يريد التأمل والتفكير من أجل ايجاد نظرتنا الجديدة.

ويشير عبد الحليم الى بدوى فى خلاصة الفكر الاوروبى الذى شرع فى تقديمه فى كتابه عن نيتشه والذى يمثل دلالة مزدوجة لبدوى فهو من جهة تعبير عن انتمائه السياسى لحزب مصر الفتاة ومن جهة أخرى يمثل نيتشه بالنسبة لبدوى نور الفكر الحر والنظر الصحيح الى الاشياء. فهو الذى وجه بدوى الى التأسيس الفلسفى وقاده الى اللحظة الاخرى أوالثانية وهى التأسيس فى التاريخ.

2 - التأسيس فى التاريخ: يقول عبد الحليم ان هذه اللحظة نجدها فى كتابه الثانى «التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية» عام 1940م وهو أكثر الاعمال تعبيرا عن توجه بدوى الفلسفى واوضحها إفصاحًا عن موقفه الحضارى ويوضح عبد الحليم أن الفضل فى احياء التراث اليونانى يرجع الى الحضارة العربية الاسلامية , وهو الموضوع الاساسى الذى شغل به بدوى.

وبعد اربعين عاما من البحث المتواصل والتأريخ والتحقيق لهذا التراث يقدم لنا بدوى «تقويم عام لتحقيق التراث اليونانى المترجم الى العربية» فيقول بدوى بعد ان امكنا تحقيق ما وصل الينا من التراث الفلسفى اليونانى وأتم نشره بين الناس , فمن حقه الان ان ينظر نظرة الى الوراء واخرى الى الامام , النظرة الأولى يتأمل فيها عناصر هذا التراث وكيف عرفه العرب , اما النظرة الثانية نستخلص النتائج الى ماضى الثقافة العربية ومستقبلها على السواء. ويشير عبد الحليم هنا الى ان بدوى يقدم لنا فعل التأسيس الفلسفى فى التاريخ خطة , ومشروع عملى وللمؤلف هنا ملاحظتان اساسيتان.

الأولى: يشير الى أن اهتمام بدوى بهذا التراث لا ينفصل عن اهتمامه بالحضارة العربية الاسلامية. فهو يتفاعل معها موضحا كيف اسهم فى تشكيل هذه الحضارة, وكيف يمكن ان نتعامل معها او مع احدث صور تطور هذا التراث فى تشكيل ثقافتنا المعاصرة.

الملاحظة الثانية: يشير فيها عبد الحليم الى صور المفارقة بين العنوان الذى اتخذه بدوى لثانى كتبه وبين تقويم عام التحقيق التراث اليونانى المترجم الى العربية», وهو تحليل لما قام به بدوى من جهد فى هذا المجال رغم ان العنوان الاول عام إلا ان جهد بدوى يعد أكبر إسهام فى دراسة الانتقال الحضارى للفكر فى التاريخ , والذى يتمثل فى التأريخ لهذا التراث ومراحله واعلامه, وتحقيق نصوص الفلاسفة اليونان, وما يرتبط بها من شروح مختلفة لليونان والمسلمين.

ويشير عبد الحليم الى ان الاهتمام الكبير الذى اولاه بدوى لهذا التراث اليونانى اشتمل على ما قدمه من تحقيقات لنصوص هؤلاء الفلاسفة اعتمادا على الترجمات العربية القديمة مقارنا اياها بالاصل اليونانى

هادفا الى الكشف عن هذه الاعمال التى فقد العديد من اصولها اليونانية ويوضح عبد الحليم ان بدوى يهدف من تحقيق هذا التراث ونشره الى بحث هذا التراث العربى الجيد فيقدم شاهدا على المنزلة العالمية التى بلغت عناية العرب بالتراث اليونانى كما هو مشاهد فى الدقة الرائعة التى تتمثل فى هذه الترجمة وفى العناية التى احيطت بها النصوص اليونانية بحيث حرص القوم على ان تكون بين ايديهم ادق صورة عن الاصل فلم يكتفوا بالترجمة الواحدة بل تعاقبت الترجمات على النص الواحد وذلك من اجل تأسيس لغة فلسفية عربية حديثة.

3 - التأسيس فى الفكر: ينتقل عبد الحليم الى اللحظة الثالثة فأكد على أن التأسيس فى الحاضر والتأسيس فى التاريخ عند بدوى أديًا الى النظر فى الفكر والروح روح الحضارة العربية الاسلامية التى عمل بها بدوى وأسماها « دراسات إسلامية « فرأى ان التفتح الواسع هو العامل الاكبر فى ازدهار الحضارة العربية الإسلامية؛ الذى لو جعلناه منهجا ومبدأ لاستعدنا هذه المكانه فى الفكر الإنساني فى الحاضر والمستقبل. ويشير عبد الحليم الى ان بدوى يتناول الخصائص العامة للنزعة الانسانية فى الفكر العربى مثل النظر الى الانسان على انه مركز الوجود وتمجيد العقل حتى رد الى مرتبة الالوهية , والمقصود بالعقل عنده هو مصدر الاحكام والتقويم , وكذلك تمجيد الطبيعة والشعور بالالفة بين الناس وبينها لدى الصوفية والفلاسفة الطبيعيين.

ويوضح عبد الحليم أن بدوى يحدد لنا معالم هذا التيار ويرده الى مصدره ويرى ان التأثير المولد لهذه النزعة الانسانية لم يكن التراث اليونانى بمعناه الخالص. ويبين ان الفعل الفلسفى الذى يمارسه بدوى فى تناوله للفلسفة العربية الاسلامية هو تأسيس الفكر على الذات وارجاع الحضارة العربية الى نزعتها الانسانية, وهو محاولة لقراءة الفلسفة الاسلامية قراءة وجودية وهذا هو الجانب الذى عرف به بدوى او الذى يتضح من كتابه «الانسانية والوجودية فى الفكر العربى» والذى اعاد انطلاقا منه قراء التصوف الاسلامى باعتباره اوضح تعبير عن هذه النزعة كما يظهر فى كتاباته عن التصوف والصوفية وخاصة مقدمة تحقيقه لكتاب التوحيدى «الاشارات الالهية». ثم ينتقل عبد الحليم الى لحظة جديدة وهى

4 - التأسيس فى الانسان: يبين عبد الحليم ان بدوى يمثل بحياته وكتاباته فى الخمسينات النزعه الوجودية التى سادت الفكر الفلسفى والتى ظهرت من اغتراب الانسان تجاه واقعه وعالمه ومجتمعه ورفاقه. ويوضح دور بدوى فى الدعوة الى الوجودية والتأسيس الفلسفى فى الانسان فيبين مستويات ثلاثة

للتأسيس الفلسفى لهذه النزعه فى رسالته «الموت فى الفلسفة الوجودية» و«الزمان الوجودى» ومحاولته قراءة الفلسفية الاسلامية قراءة وجودية.

أ - رسالته للماجيستيرعن الموت فى الفلسفة الوجودية , وفيها يعرض عبد الحليم نزعه بدوى الوجودية فيقول ان بدوى يرى ان المشكله الحقيقية للموت هى مشكله تناهى الوجود جوهريا.

وهو الموت من حيث كونه مركز التفكير الفلسفى ونقطة الإشعاع فى النظر الى الوجود: فبدوى جعل الموت مركز التفكير فى الوجود يؤذن بميلاد حضارة جديدة ؛لان روح الحضارة تستيقظ فى اللحظة التى تتجه فيها بنظرها الى الموت اتجاها يكشف لها سر الوجود.

ويوضح عبد الحليم ان بدوى يرى ان الوجود الحقيقى هو وجود الفردية، والفردية هى الذاتية التى تقتضى الحرية، ومعناها وجود الامكانية والوجود الحقيقة الاصيل للذات هو الوجود الماهوى والوجود عنده وجود زمانى.

ب - تظهر نزعته هذه فى ديوانه «مرآة نفسى» حيث يمتزج فى قصائده تصور الوجود , العدم الذاتية. كما فى قوله: هتف الحب بالخلود ولكن أذن الدهر بالغناء آذانه

ج - يوضح عبد الحليم ان بدوى يسعى لتأسيس الوجودية فى الفكر العربى الاسلامى , وان كتاباته فى التصوف، هى الاطار الذى يقدم لنا فيه هذه القراءة والتى تحددت فى دراسته «الانسانية والجودية فى الفكر العربى» والذى يهدف فيها بدوى الى احياء بعض العناصر الخليقة بالبقاء فى تراثنا العربى.

ويقول عبد الحليم ان بدوى قد توقف منذ ظهور دراسته «الموت فى الفلسفية الوجودية» و«الزمان الوجودى» عن الابداع والاضافة الى الوجودية. وفى عام 1967م توقفت الدعوة الى الوجودية فى الفكر العربى عند بدوى وغيره وذلك لظهور البنيوية فى فرنسا وسيادة الفلسفة النقدية فى مدرسة فرانكفورت فى المانيا. ويقول عبد الحليم ان بدوى ارتد الى الذات الدينية الاسلامية ليحتمى بها ويخصص كتاباته فى الفترة الاخيرة للدفاع عنها ضد افتراءات المستشرقين الغربيين. الذى كان فى بداية حياته انجب مؤيديهم والداعية لهم.

5 - ينتقل بنا عبد الحليم الى اللحظة الاخيرة من لحظات بدوى وهى التأسيس فى الذات والتى ترتبط بالعلاقة بين الذات والآخر , فالذات أو الانا هى ما يشغل بدوى فى لحظات التأسيس الفلسفى وهنا يذكرنا عبد الحليم بلحظات التأسيس الفلسفى السابقة وهى: التأسيس فى الحاضر، هو البناء للذات

السياسية بالاسس الفكرية والروحية. - التأسيس فى التاريخ، هو التأكيد على ذاتية الحضارة العربية الإسلامية فى تعاملها مع التراث اليونانى. - التأسيس فى الفكرهو تأكيد للذاتية الانسانية فى الحضارة العربية. - التأسيس فى الانسان هو التأكيد على الذاتية الفلسفية. - واخيرا التأسيس فى الذات هو اعلان الانا مقابل الآخر او الحضارة العربية الاسلامية وبيان حقيقتها مقابل مزاعم المستشرقين وهو موقف مهم من بدوى الذى يتسم تعامله مع هؤلاء باشكال ثلاثة:

أ - الاصول الاستشراقية فى فلسفة بدوى: يرى عبد الحليم ان بدوى فى هذا الشكل ارتبط بالفترة الأولى من حياته ينقل ويعرض أراء هؤلاء كما يتضح فى كتبه: «التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية « و«شخصيات قلقة فى الإسلام» ومن « تاريخ الإلحاد فى الإسلام « وغيرها حيث نجده يحتفى بأعمال كل من ماسينيون وكراوس وغيرهما إلا أن هذا لم يكن الموقف الوحيد والنهائى لبدوى حيث نجد له الان موقفا مختلفا أكثر نقديه عن الموقف الاول.

ب - يشير عبد الحليم الى ان بدوى تحول فى هذه المرحلة الى الموضوعية ؛التى يمكن ان نسميها من الترجمة والمماثله الى النقد والمقابلة حيث اعاد النظر فى عدد من الاحكام التى اصدرها على المستشرقين مثل موقفه من جولد تسيهر. فقد توارى فهم بدوى للمستشرقين باعتبارهم معلمى الانسانيه... اساتذتنا المستشرقين ويظهر التحليل النقدى باشكاله الثلاثة , السياسى والدينى والمعرفى وتميز هذا الموقف بخصائص الاشادة باعمال المستشرقين ونتائج ابحاثهم , تصحيح الاخطاء العلمية والتحليل الموضوعى لدراستهم , ادانه التوجهات السياسية والتعصب الدينى فى كتاباتهم.

ج - الدفاع عن الهوية الاسلامية وتأسيس الذات مقابل دعاوى المستشرقين وهنا يشير عبد الحليم الى تحول بدوى من ترجمة اعمال هؤلاء وتبنى مناهجهم ونتائج ابحاثهم الى اعادة النظر فيما كتبوا , خاصة فيما يتعلق بالدين الاسلامى , والقرآن الكريم , وحياة النبى محمد (صلى الله عليه وسلم).

3. الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي

1. مدخل حول وجودية بدوى

إن بدوى يمثل حالة ازمة والتباس على المستوى الشخصى الذاتى وعلى مستوى دوره الفكرى الثقافى فهو من أكثر الدارسين العرب اهتماما بالدراسات الفلسفية الاسلامية ومع ذلك يستشعر ان اهتمام الغربيين به يفوق اهتمامنا نحن. ويشير عبد الحليم الى ظهور موقفين متباينين تجاه بدوى من هنا

الالتباس:

احدهما ينظر إليه من الخارج فيرى فيه بناء ضخما من المعارف الموسوعية.والآخر يسعى الى تحليل ودراسة كتابات بدوى ومساهمته فى الفكر العربى المعاصر.ويوضح عبد الحليم الى ان بدوى يعد أكثر من غيره استحقاقا للدراسة نتيجة جهوده وتاريخه الفكري واسهاماته المتعددة التى تمثلت فى اشكال عديدة من البحث والتحقيق والترجمة وظهرت فيما اطلق عليه: مبتكرات خلاصة الفكر الاوروبى.فبدوى يصف نفسه بأنه فيلسوف ومؤرخ فلسفة مصرى , فلسفته هى الفلسفة الوجودية فى الاتجاه الذى بدأه هيدجر وقد أسهم فى تكوين الوجودية بكتابه «الزمان الوجودى» 1943م.

وهنا يبين عبد الحليم ان قول بدوى بان فلسفته هى الفلسفة الوجودية قول يحتاج الى تثبيت وتحليل ولذلك يجب مناقشة دعوى بدوى من خلال كتاباته المختلفة.

ويعرض اول كتب بدوى واقربها الى نفسه وهو كتابه «نيتشه» الذى يعد رائد الوجودية. ويقدمه بدوى باعتباره صورة من صور الفكر الاوروبى. ويبين ان الاهتمام بنيتشه ؛لأنه صورة من الفكر الأوروبى وباعتباره وسيلة وأداة من اجل اعادة التفكير فى واقعنا وحياتنا الجديدة.ويشير عبد الحليم الى نزعة بدوى الوجودية والتى يمكن استخلاصها من رسالته «الموت فى الفلسفة الوجودية» «والزمان الوجودى» فالمشكلة الحقيقية للموت هى مشكلة تناهى الوجود جوهريا, ويهدف بدوى ان يتناول الموت من حيث كونه مركز التفكير الفلسفى ونقطة الاشعاع فى النظر الى الوجود.

فبدوى يرى ان الوجود الحقيقى هو وجود الفردية، والفردية هى الذاتية التى تقتضى الحرية ومضاهاوجود الامكانية والوجود الحقيقى للذات هو الوجود الماهوى والوجود عنده وجود زمانى.

2. القراءة الوجودية للفلسفة العربية الاسلامية.

وهنا يسعى بدوى لبيان النزعة الوجودية فى الحضارة العربية ويشيرعبد الحليم الى ان بدوى يرى ان التراث اليونانى هو الذى صاغ روح هذه الحضارة حتى صارت دراسته هى فى الوقف نفسه دراسة لجوهر هذه الحضارة. كما يرى بدوى ان دراسة التراث اليونانى وبيان اثره هو بحث فى روح الحضارة العربية وان العرب فى حاجة الى من ينسيهم هذه او يخفف عنهم ثقله ويرشدهم الى ينبوعهم الاصيل. ومن رايه أن من يمثل هذه الحالات هم: ابو بكر الرازى, والجاحظ, والتوحيدى, والسهروردى المقتول ويتناول بدوى الخصائص العامة للنزعة الانسانية فى الفكر العربى مثل: النظر الى الانسان على انه مركز الوجود

وتمجيد العقل حتى رد الى مرتبة الالوهية، وتمجيد الطبيعة والشعور بالالفة بين الإنسان وبينها سارية لدى الصوفية والفلاسفة الطبيعين. ويحدد بدوى معالم هذا التيار ويرده الى مصدره. ويرى ان التيار المولد لهذه النزعة الانسانية لم يكن الذات اليونانى بمعناها الخالص. ويتناول بدوى اوجه التلاقى بين التصوف الاسلامى والمذهب الوجودى ويخصص لها الكثير من كتبه.

ويوضح عبد الحليم ان بدوى يحاول فى «الانسانية والوجودية فى الفكر العربى» ان يلتمس بعض الافكار بينها: ففكرة الانسان الكامل فى نظره تناظر فكرة الاوحد فى الوجودية , والشعور بالوحده مع الله يجد تعبيرا عنه لدى الحلاج وكير كجورد وتحليل بدوى للاحوال الصوفية فى نظر عبد الحليم شاهد على المدى الذى وصل اليه فى التحليل النفسى الوجودى كما يشير عبد الحليم الى ان هذا جعل لدراسته لاحوالهم فائدتين:

الأولى: ان تقدر هذه المذاهب الصوفية حق قدرها.

الثانية: ان يكون فى هذه الدراسة نوع من الاستفادة والاستلهام واتخاذ نقطة البدء فى مذهبنا الوجودى العربى.

كما يبين عبد الحليم انه يجد فى تفسير بدوى الوجودى متابعة للمستشرقين فيجده فى اعماله متابعة للمستشرقين خاصة ماسينيون الذى كان له الفضل الاكبر فى انه تنبه الى هذه الناحية الوجودية، فدرس الحلاج على هذا الاساس وكوربان الذى تنبه لهذا الجانب الوجودى لدى السهروردي ولذلك فبدوى يعتمد عليها فى «شخصيات قلقة فى الاسلام». وهى دراسات ألف بينها وترجمها موضحا انه قد أن الاوان أن تنفذ الى صميم الحياة الروحية فى الاسلام , فالصوفية هم المعبرون عن روح الحضارة العربية.

وفى تفسير بدوى لشخصيات التصوف الاسلامى تفسيرا وجوديا يرى ان على الباحث ان يفلسف حيواتهم على انها لذوات وجودية باطنها زاخر بممكنات التفتح على ضوء المجهول. ويتخذ من رابعة العدوية نموذجا لذلك ويتضح من دعوة بدوى الوجودية توجهه الغربى كما يظهر من محاولته تأسيس وجودية عربية اعتمادا على التجارب الصوفية استعانة بوجود الباحثين والمستشرقين، خاصة ماسينيون و كوربان كما يؤكد عبد الحليم انه من خلال مماثلته المستمرة بين هذا الموقف، الذى يعيد تأسيس الفكر العربى على أحد تيارات الفلسفة الغربية وبين موقف العرب القدماء فى تأسيسهم للحضارة الاسلامية على التراث اليونانى. كما يرى اذا كان بدوى كما يخبرنا قد اتجه لليونان بتأثير نيتشه فان دراسته للتراث اليونانى هى فى نفس

الوقت دراسة للحضارة العربية الاسلامية. وكما يظن عبد الحليم ان اهمية دور بدوى الفلسفى ليس فى وجوديته بل تتمثل فى المقام الاول فى رصده للتراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية.

3. التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية.

يوضح عبد الحليم تناول بدوى للتراث اليونانى فى عدد كبير من كتبه فبدوى عمل على احياء التراث القديم من خلال شعوره بأهمية هذا التراث ففى كتابه «دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبي» وضح دور العرب فى حفظ التراث اليونانى وشرحه.

وفى اطار اهتمام بدوى برصد التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية تناول تراث ارسطوفى العربية وعرض مجهود الباحثين فى درس هذا التراث وقد قام بدوى بتحقيق «منطق ارسطو» فى ثلاثة مجلدات.

كما يعرض «لافلوطين عند العرب» حيث يقدم تحقيقا لكتاباته فى العربيةويتعجب بدوى ويؤيده عبد الحليم فى ذلك من حظ افلوطين فى العالم العربى.كما يقدم بدوى «صورة الافلاطونية عند العرب» وهى صورة هامة جدا وخطيرة ذات تأثير كبير على العقلية والحضارة العربية.

ويشير عبد الحليم الى ان بدوى قدم فى كتابه التأسيسى (التراث اليونانى) ستة ابحاث هامة لخمسة من كبار المستشرقين وموزعة على اربعة اقسام وهذه الابحاث التى تبدو على قدر من التباين تظهر عند الإحساس الرهف النفاذ الى جوهر المشكلات الحدة التى تكمن فيها وتخضع لها يرتفع بها مشكلة واحدة هى مشكلة الحضارة الاسلامية نفسها وجوهرها ومكانها بين الحضارات.

ويعرض لما قاموا به عرضا سريعا غير مستقص وهو يتناول بعض ما اسهم به هؤلاء المستشرقين فى دراسة تاريخ وتحقيق نصوصه ويعرض هذه العلوم علما علما فيبدأ اولا بالكيمياء ثم الطب , الصيدلة والعقاقير عند العرب وكذلك الفلك واخيرا الفيزياء. ويشير عبد الحليم الى اعتماد بدوى على دراسات هؤلاء المستشرقين وبيان صلته بهم وارتباطه الوثيق بعلاقات شخصية معهم.

فبدوى يذكر من اعمال المستشرقين الايطالى دلافيد بحثه « الترجمة العربية لتواريخ اورسيوس»؛ الذى اعتمد عليه واشار اليه فى نشرته بعنوان «تاريخ العالم» كما يذكر بدوى شاخت؛ الذى انتدب للتدريس فى الجامعات المصرية 1934 لتدريس فقه اللغة العربية واللغة السريانية كما يتحدث عن كوربان؛ الذى يجمعهما الاهتمام بالتصوف الاسلامى والوجودية ويعد ماسينيون وكراوس أصحاب الفضل الاول فيما نهض به بدوى من اعادة بناء الترا ث اليونانى فى الحضارة الاسلامية.

4.بدوي وتحقيق التراث اليوناني

يشير عبد الحليم عطية إلى تحديد معالم مشروع بدوي الفلسفي من خلال ثاني كتبه وهو «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » عام 1941. ويهدف بدوي كما أوضح في كتابه «دور العرب في تكوين الفكر الأوربي» إلى إحياء التراث الفلسفي العربي وبيان التراث الفلسفي اليوناني باعتباره تراثا إنسانيا عاما للعرب، كما يكشف عبد الحليم أن بدوي يكاد يكون الوحيد الذي قدم لنا أدق واقرب صورة للتراث الفلسفي العربي واليوناني بكافة مدارسه واتجاهاته ومراحله الكبرى في الحضارة الإسلامية، وذلك بالبحث والتأريخ والتحقيق العلمي للترجمات العربية القديمة لأهم النصوص الفلسفية اليونانية.

وينبغي الوضع في الاعتبار أن تحقيقات بدوي الفلسفية لا تنفصل عن مشروعه، الذي يهدف إلى إعادة بناء التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، والذي يبرز دور العرب من خلال بيان فضل الفلاسفة المسلمين في النهضة الأوربية الحديثة وبيان أهم إسهاماتهم في التعامل مع الفكر السابق عليهم. ومن هنا يستعرض عطية مشروع بدوي الفلسفي وتحقيقاته للنصوص الفلسفية اليونانية الإسلامية، ومنهجه في التحقيق.

أولًا :مشروع بدوي الفلسفي

يشير عطية إلى أن ما قدمه بدوي يمثل مشروعا فلسفيا متميزا وهو مشروع ذو نزعة إنسانية. ويحدد عبد الحليم معالم هذا المشروع من خلال ترجماته ومؤلفاته وتحقيقاته. ويكشف لنا أن بدوي يهدف إلى إحياء التراث العربي الإنساني من خلال إعادة اكتشاف المخطوطات العربية القديمة التي حفظها لنا هذا التراث، وتحقيقها وبيان أهميتها بالنسبة لحياتنا الفكرية المعاصرة. كما يكشف عن هدفين لبدوي في هذا السياق، وهما، الأول: تحقيق الترجمات العربية القديمة للتراث الفلسفي اليوناني الذي يمهد لمعرفة هذا التراث، أما الهدف الثاني فهو الاستعانة بهذه الترجمات نفسها في استعمالنا الحالي؛ لأنها تنهض بحياتنا العلمية اليوم. فالهدف هو معرفة التراث الفلسفي اليوناني الذي يشكل جوهر وروح الحضارة العربية، والوسيلة هي الكشف عن المخطوطات القديمة التي هي أساس التفلسف في الحضارة الإسلامية.

كذلك يوضح عبد الحليم أن سعادة بدوي ترجع إلى اكتشاف مخطوطات رسائل أبرقلس والتي تظهر في كتابه « الافلاطونية المحدثة عند العرب». فبدوي يؤكد على أهمية الوثائق التاريخية التي تتمثل في اكتشاف مخطوطات جديدة مقابل المناهج الفيلولوجية التي تسرف في التحليلات الباطنية للنصوص.

وترجع أهمية اكتشاف بدوي لمخطوطات أبرقلس فيا يري عبد الحليم؛ إلى كونها تكشف عن أخطر جوانب الفكر الإسلامي، كما تأتي أهمية الافلاطونية المحدثة عند بدوي من كونها عاملًا أساسيًا وجوهريًا من العوامل المكونة لروح الحضارة العربية وأيضا لاتفاقها التام مع نزعته الإنسانية التي يدعو إليها ويريد أن نستلهمها في فكرنا المعاصر.

ويخلص عبد الحليم عطية إلى أن الكشف عن المخطوطات وتحقيقها من اجل إعادة بناء التراث الفلسفي العربي خطوة هامة نستطيع أن ندرك من خلالها العلاقة بين الفلاسفة العرب وأسلافهم اليونان، وتوضح لنا كيف تعامل هؤلاء مع هذا التراث الإنساني. وتلك الأسس التي ينبي عليها بدوي مشروعه الفلسفي تحتاج إلى تحليل روح الحضارة العربية للكشف عن مكوناتها الفلسفية للبحث فيا قدمه العرب من تراث، وطريقة بدوي في التعامل مع هذا التراث وبيان المنهج المستخدم في التحقيق.

تحقيقات بدوي في الفلسفة اليونانية:

تحقيق كتابات أرسطو: اهتم بدوي كما اهتم العرب القدماء بالفلسفة اليونانية، وقد حظي أرسطو باهتمام كبير، حيث حقق بدوي تقريبا الترجمات العربية القديمة لكل أعمال أرسطو.

أفلاطون في الإسلام: يوضح عبد الحليم أن أفلاطون لم يحظ بنفس الاهتمام في العربية مثلما حظي أرسطو، فقد حقق بدوي له مجلد واحد جمع فيه كل ما يتعلق بأفلاطون في الإسلام. ويشير بدوي إلى أن السبب في ذلك يرجع لعدم وصول ما ترجم من محاورات أفلاطون إلينا هو قلة الاهتمام به وبفلسفته نتيجة الاهتمام بأرسطو. فقد قدم بدوي في كتابه طائفة من نصوص أفلاطون الصحيحة والمنحولة والتي ترجمت إلى العربية في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وقد زودها كلما أمكن بإشارات إلى الصفحات المناظرة لها في محاورات أفلاطون في نصها اليوناني.

الأفلاطونية المحدثة: أشار عبد الحليم إلى أن بدوي اهتم بالافلاطونية المحدثة وبين كيف أنها اقتسمت مع كتابات أرسطو السيادة على العقلية العربية، كما وضح أيضا أن بدوي قد بذل جهدا كبيرا في تحقيق أعمال أفلوطين وبرقلس من رواد الافلاطونية المحدثة الذي ترجمه إلى العربية لأهمية هذه الفلسفة بالنسبة للعرب في سياق مشروعه الفلسفي العام والذي يماثل فيه بين موقف العرب القدماء من الفكر اليوناني وخاصة الافلاطونية المحدثة وموقفنا نحن من الفكر الفلسفي المعاصر وخاصة الوجودية. ويقدم بدوي في « أفلوطين عن العرب « اعترافا باعتماده على عمل لكراوس بنفس العنوان النصوص التالية:

- اثولوجيا ارسطوطاليس: الذي ينشره عن المخطط 117 حكمة مكتبة تيمور بدار الكتب المصرية.

- أثار أبرقلس في « الافلاطونية المحدثة عند العرب « وهي كتاب « الخير المحض « وحجج أبرقلس في قدم العالم؛ الذي أتضح أهميته في كونه يتضمن نصا فقد أصله اليوناني، ولم يبق إلا في هذه الترجمة العربية.

تحقيقات بدوي في الفلسفة الإسلامية

الكندي: (حوالي 185هـ - 796م / ت 260 هـ - 873م) حقق بدوي رسالتان للكندي في كتابه « رسائل فلسفية « الأول: رسالة الكندي في العقل التي حققت من قبل أكثر من مرة، فقد حققها وترجمها إلى الإنجليزية الأب ريتشارد مكارثي، وحققها محمد عبد الهادي أبو ريدة، وترجمها بدوي إلى الفرنسية في « تاريخ الفلسفة في الإسلام « رغم ترجمة جوليفيه لها.واللافت للنظر هنا كما يوضح عبد الحليم هو قول بدوي أن تحقيقات أبو ريدة لرسائل الكندي لابد من إعادة تحقيقها كلها من جديد، فقد تبين بعد الفحص الدقيق أن نشرة هذه الرسائل كلها حافلة بالأخطاء، وهو رأي يتعارض مع موقف بدوي الذي سبق أن وصف هذه التحقيقات نفسها بأنها نشرة نقدية ممتازة.

ويشير عطية إلى أن تعليقات بدوي في مقدمات تحقيقه على الكندي الذي اهتم أبو ريدة بأعماله والفارابي الذي شغل به محسن مهدي توضح حقيقة هامة تمثل سمة أساسية في كثير من أعمال بدوي؛ وهي إعادة تحقيق أعمال سبق أن حققت أو الاعتماد على مخطوطات وحيدة، وهذه السمة تتلازم مع هجومه الشديد على تحقيقات غيره من المحققين المشهود لهم في مجال تخصصهم، والذين سبق لهم تحقيق هذه الأعمال.

ابن سينا: (حوالي 370 هـ - 980م / 428 هـ - 1037م) يقدم بدوي تحقيقات عديدة لابن سينا متخذا منه موقفا نقديا عنيفا على العكس من إشادته بابن رشد، ويشير عبد الحليم باستغراب بأن ابن سينا صاحب الفلسفة الاشراقية اقرب إلى بدوي في توجهاته الفلسفية ذات الطبيعة الصوفية الباطنية. ويقدم بدوي ضمن كتابه أرسطو عند العرب تحقيقات لعدة رسائل لابن سينا.

وتثير مقدمة تحقيق بدوي لكتاب ابن سينا فى الشعر من منطق الشفاء قضية التحامل الشديد الذي يكنه لصاحب كتاب الإنصاف، حيث يتخذ بدوي في مستهل تصديره للكتاب موقفا عدائيا من صاحبه ويهاجمه بدعوى تلك الوعود التي لم يف شيء منها لأن تقصيره قد أدي إلى عواقب وخيمة في تطور الأدب العربي. ويري عبد الحليم إلى أن ما أورد بدوي في تصديره لهذا العمل يؤكد لنا حقيقة هامة وهي

دراساته التي يقدم بها هذه النشرات وما تثيره من قضايا تمثل القيمة الكبرى في هذه التحقيقات، ولا تقارن مع مصادر تحقيقه التي تعتمد على مخطوط واحد ولا على قراءاته وتفسيراته للنصوص التي يقدمها أو الأدوات التي يستخدمها في التحقيق. لكن يمكن القول اجمالًا أن بدوى لم يفهم ابن سينا العلمى وهرب منه إلى ابن سيا الفيلسوف، وهو ما كشفت عنه دراستنا لكتاب القانون الذى انتهيت من تحقيقه.

السجستاني (القرن الرابع الهجري – العاشر الميلادي): يتناول بدوي السجستاني وتكوينه العلمي وحياته وحلقته الفكرية ومؤلفاته ومخطوطاته، ويعرض أرائه في العقل والنفس والروح والجسم، وإذا كان النص الأصلي الكامل لصوان الحكمة مفقود فقد بقي منه هذا المنتخب؛ الذي ينشره بدوي، فان السؤال الذي يطرحه عبد الحليم على المحقق، لماذا لم يذكر في العنوان لفظ منتخب، واكتفي بـ « صوان الحكمة « وهذا ما لم يجب عليه بدوي الذي اكتفي بالقول أن فقدان الأصل الذي كتبه السجستاني خسارة هائلة.

حازم القرطاجني: اهتم بدوي في مرحلة مبكرة بحازم القرطاجني ونظريات أرسطو في الشعر والبلاغة (1961) كما انصب اهتمام بدوي على « منهاج البلغاء وسراج الأدباء في البلاغة». وحازم في نظر بدوي هو أول من أدخل نظريات أرسطو وتعرض لتطبيقها في كتب البلاغة العربية. ويخلص عبد الحليم إلى القول بان هذا التحقيق وما كتبه في التمهيد له مع تحقيقاته ودراساته عن الخطابة والشعر لأرسطو والشروح و التلخيصات العربية عليها يوضح جانبا هاما من اهتمامات بدوي وهو الجانب الأدبي.

ابن رشد (520هـ - 1126م / 595هـ - 1198م): يشير عبد الحليم إلى تحقيقات بدوي للشروح والتلخيصات التي قدمها الشراح والفلاسفة العرب على النصوص الفلسفية اليونانية، لقد حظي ابن رشد بتقدير واحترام بدوي أكثر من غيره من الفلاسفة العرب. وأول هذه الأعمال التي حققها بدوي شروح ابن رشد على فن الشعر لأرسطو؛ الذي نشره مع الترجمة العربية القديمة، وكذلك تحقيقه لتلخيص ابن رشد للخطابة لأرسطو. ويعتمد بدوي في تحقيقه على مخطوطاتى التلخيص الوحيدتين المتبقيتان وهما: نسخة ليدن رقم 1691 ونسخة رقم cixxx 54، كما حقق بدوي شرح البرهان وتلخيص البرهان وتناول شروح ابن رشد عليهم. و يشيد عبد الحليم هنا بالدقة العلمية للدكتور بدوي الذي أكد في تصدير تحقيقه كتاب البرهان لابن سينا 1954 أنه لا يجد أي ترجمات أخرى سوي ترجمة حنين بن اسحق السريانية للكتاب والتي نقلها أبو بشر متي بن يونس، إلا انه عاد في تحقيقه لشرح ابن رشد للبرهان يدقق ويحقق هذا القول الذي صار بحاجة إلى تصحيح، كما حقق كتاب القياس لأرسطو بالكويت عام 1988.

مؤلفات ابن خلدون: بمناسبة احتفال المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بذكري ابن خلدون يناير عام 1962 عهد إلى بدوي بتأليف هذا الكتاب لإحصاء آثاره ووصف ما تبقى لدينا عنها من مخطوطات.

مؤلفات الغزالي: يقترن الغزالي بأرسطو عند بدوي فكلاهما من أعلام الفكر الإنساني، لهذا نسب لها حشدا هائلا من الكتابات مما القي على المؤرخين والباحثين صعوبة شاملة؛ ألا وهي التمييز بين الصحيح منها والمنحول، ويتناول تاريخ البحث في مؤلفات الغزالي منذ كتب جوشة R. Gosche بحثه عن حياة الغزالي ومؤلفاته، برلين 1858 حتى بحث بويج للبحث في الترتيب التاريخي لمؤلفات الغزالي 1959.ويتساءل عطية عن المبرر لحصر مؤلفات الغزالي مرة ثانية ؟ يشير إلى أن بدوي يجيبنا بان البحث الذي يقدمه يصلح برنامجا للتحقيق والتوثيق العلمي، وهنا يشير إلى أن بدوي يريد أن يقدم للباحثين في الغزالي الأداة الضرورية التي يستطيعون الاستعانة بها في تحقيق مؤلفاته وحصرها من أجل أن ينشر من مؤلفاته الصحيحة ما لم ينشر وان يعاد نشر غير المحقق منها نشرا علميا دقيقا

منهج بدوي وخصائص تحقيقاته :

يشير عبد الحليم إلى أن تحقيق بدوي ليس هدفا في ذاته منفصلا عن الجهد العلمي، فالهدف عند بدوي أو الذي يسعى إليه بدوي هو إعادة تقديم التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية سواء عن طريق التأليف أو الترجمة أو التحقيق، حيث تتكامل هذه الوسائل الثلاثة معا من اجل تحقيق هذا الهدف الذي تحدد في عنوان ثاني كتبه. فبدوي يضع العمل الذي يقوم بتحقيقه في سياق مشروعه ويكتمل باستخدامه أدوات وفهارس وكشافات تأتي معظمها في شكل ثبت المصطلحات العربية المستخدمة ونظائرها في اليونانية واللاتينية. فالغاية أن يسهم التحقيق في المشروع الفلسفي لبدوي الذي يرجع جذوره إلى احمد لطفي السيد وطه حسين اللذان سعيا إلى ربط الحضارة العربية بأصول النهضة الغربية الحديثة التي ترجع إلى الحضارة اليونانية.

ويتساءل عبد الحليم عن محاولة معرفة كيف يسهم التحقيق في إثراء الفكر الفلسفي العربي، يجد الإجابة التي يقدمها بدوي والتي توضح أن غاية النظر في المخطوطات هي التواصل مع إنجازات القدماء لأنها تقدم لنا عونا كبيرا يتمثل في إمدادنا بالمفردات والمصطلحات التي تشكل اللغة الفلسفية الكلاسيكية وتساعد في

إيجاد اللغة الفلسفية الجديدة. ويشير عبد الحليم إلى أن بدوي يقدم تفصيلات دقيقة في عدة ملاحظات تدعو القائمين على نشر المخطوطات إلى التأمل فيها. ويبين عبد الحليم أن بدوي يعتمد على القراءة والتحليل اللغوي والتناول الداخلي للنص المحقق، وهو الأسلوب الأثير لأصحاب المنهج الفيلولوجي الذي ينتقده بدوي في موضع آخر رغم إعجابه الشديد به واستخدامه له في تحقيقاته، فهو يخبرنا أن المشكلة الفيلولوجية لا يحلها التحليل الباطن بقدر ما يحلها الأدلة النقلية الخالصة.

1- ويقترب عبد الحليم من منهج بدوي في التحقيق حين يقرأ طريقة عمله الذي تميزه عن السابقين، والتي قدمها في مستهل كتابه عن مؤلفات الغزالي، والتي تصلح ان تكون برنامجا للتحقيق والتوثيق العلمي أن تحقيقات بدوي فيما يرى تتسم بعدة سمات:

السمة الأولي: الشمولية وعدم التخصص، فبدوي قدم عددا كبيرا من التحقيقات شملت ترجمات لنصوص الفلاسفة اليونان، ونصوص الفلاسفة والشراح العرب، وعدد من الصوفية المسلمين. فقد غطت تحقيقاته أهم النصوص الإسلامية لمعظم الفلاسفة اليونان والعرب.

السمة الثانية: هي الاعتماد في أحيان كثيرة على مخطوط واحد، وهي مغامرة محفوفة بالمخاطرة، حيث يصعب إكمال الناقص وقراءة الغامض، ومن هنا يؤكد عبد الحليم على أهمية التحقيق اعتمادا على أكثر من مخطوط أو التريث ربما تظهر مخطوطات أخرى.ويبين أن الغالب على تحقيقات بدوي الاعتماد على مخطوط واحد وهذا نجده في أعماله التالية تحقيق منطق أرسطو عم مخطوط باريس رقم 2346 – الآثار العلوية 1179 يني جامع باستنبول – حكمة وفلسفة، الأخلاق إلى نيقوماخوس مخطوط القرويين بفاس «المسائل المنحولة لأرسطو» في الافلاطونية المحدثة عند العرب « مخطوط ميونخ 275.. وغيرها من المخطوطات).

وترتبط السمة السابقة مع سمة أخرى لدي عبد الحليم يبينها في تبريرها مشروع بدوي البنائي، وهي إعادة تحقيق بعض النصوص التي سبق تحقيقها من قبل مثل: جوامع كتاب طيماوس في العلم الطبيعي، الذي سبق أن نشره كراوس، وفصول من مقالة اللام لأبي العلا عفيفي، ورسالة الفارابي في الرد على يحيي النحوي لمحسن مهدي، ورسالة الكندي في العقل ورسالته في الحيلة في دفع الأحزان والتي نشرها أبوريدة.كما ترتبط بهذه السمة أيضا هجوم بدوي على محققي الأعمال التي يعيد تحقيقها كما يفعل مع كل من: ماجد فخري ومحسن مهدي وأبو ريدة.

ويقف عبد الحليم أمام هذه السمة الأخيرة أمام نقد جمال الدين العلوي لنشره بدوي لبعض رسائل ابن

باجة الفلسفية مع اعترافه بمكانة بدوي في التحقيق ووصفه له بأنه شيخ المحققين العرب، فهو يري انه قد خرق بدون وعي قاعدة من ابسط قواعد التحقيق العلمي طالما لوح بها هو نفسه؛ وهي التي تؤكد على مقابلة النسخ في تحقيق النص الواحد، إذا ما توافرت لدينا أكثر من نسخة واحدة، كما يأخذ عليه انه لا يبذل جهدا يذكر في قراءة المخطوط وتصحيح بعض عباراته الغامضة، كما نه لا يهتم بتوثيق النص المحقق. وأخيرا يذهب عبد الحليم إلى انه إذا رجع إلى تحقيقات بدوي وجده يميل إلى تقديم النص كما هو، وهو لا يريد أن يتدخل بشخصه في تغيير عباراته اللهم إلا في الحالات المتعلقة بالترجمات العربية للنصوص اليونانية التي فقد فقرات منها، فيلجأ بدوي إلى الأصل اليوناني لضبط وإكمال النقص في الترجمة العربية، فالأصل ليس المخطوطة وإنما هو الأصل اليوناني إذا وجد.

إذن الهدف هو تقديم صورة كاملة لهذا التراث في الحضارة الإسلامية، فيحق لنا أن نسميه مشروع بدوي الفلسفي لتمثله في وجوديته، وفي جهده في النظر إلى هذا التراث وتحقيقه وتقديمه في أفضل صورة بيانا لدور العرب في تكوين التراث اليوناني.

5.مشروع بدوي

يري عبد الحليم أن معظم من يكتبون عن بدوي يعتمدون على كتب بعينها وفي الغالب على « الزمان الوجودي « كما يتجه البعض الي أول كتبه عن «نيتشه» لبيان توجهاته الفلسفية الوجودية. والقليل الذي يقرأ نيتشه على ضوء انتمائه السياسي الأول، وربما يرجع ذلك الي أن معظم هذه القراءات تقرأ بدوي قراءة خارجية؛ تتناوله في شموليته أو تتوقف عند التوجهات الأولي فى حياة بدوى، أو المرحلة الإسلامية الأخيرة. ويوضح عبد الحليم أن أعمال بدوي الفلسفية وتوجهاته السياسية تحيلنا صوب الفلسفة الألمانية، وقد أشار بدوى نفسه الي أن فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي يراه هيدجر، وهذا، فى رأينا، تقرير مهم لابد لنا وأن نتنبه إليه.

يشير أحمد عبد الحليم الي أن بدوي يقول أن المستقبل ليس الآن الرئيسي الحقيقي للزمانية؛ لأنه يؤكد على أن الماضي يجعل من المستقبل الأساس في التناهي، غير أنه ينظر الي الماضي على أنه مصدر التناهي. ويستشهد بهذه الفقرة من أجل بيان مسألتين هامتين:

1- إن بدوي يحيل إلى هيدجر، واتفاقه معه، واختلافه عنه، في بعض المفاهيم وهو بصدد تقديم مذهب للوجود على أساس الزمان، وهو مشروع فلسفي في الأساس سعي بدوي لتأكيده في بعض

الدراسات مثل «خلاصة مذهبنا الوجودي».

2- هذا المشروع يحيلنا الي البدايات السابقة عليه، وهي مشكلة «الموت في الفلسفة الوجودية».

ويرى عبد الحليم أن بدوي في ختام دراسته عن مشكلة الموت يقترح إقامة مذهب فلسفي عام على أساس مشكلة الموت، وهذا المذهب الفلسفي العام لم يقم بناءه بعد، وينتهي الي تحديد المعني الحقيقي لمشكل الموت بفضل هيدجر، ومن ثم فبدوي يتناول الموت من حيث كونه مركز التفكير الفلسفي، ونقطة الإشعاع في النظرة الي الوجود، ويتساءل عبد الحليم إذا كان هدف بدوي تأسيس مذهب فلسفي، لكن هل هذا هو مقصده؟

يبين عبد الحليم أن هناك هدفًا آخرًا يعلن عنه بدوي ويتمثل فى ميلاد حضارة جديدة غير غربية. و أن بدوي ينتقل في نهاية دراسته من الوجود الي الحضارة. وهذا يعني ليس الانتقال من هيدجر الي اشبنجلر، بل من السياسة الي الفلسفة، فالواقع التاريخي للعلم في هذه الفترة بداية الأربعينيات، الذي يحياه بدوي يتطلب تأسيس هذا المذهب الفلسفي. وعبد الحليم هنا يتوقف أمام عملين قدمهما بدوي هما:

1- دراساته في المذاهب السياسية، وكتابه عن نيتشه، حيث أسهم في تقديمها للفكر العربي. فيشير عبد الحليم إلى أن بدوي قدم لنا في « سيرة حياتي » صورة دقيقة توثيقية توضح بدايات تعرفه على الفلسفة الألمانية، وتطور اهتمامه بها وإنتاجه فيها منذ سنواته المبكرة وحتى الآن. كما يوضح العلاقة بين توجهات بدوي السياسية واهتمامه بالفلسفة الألمانية ويظهر ذلك في أول كتبه عن نيتشه، فيتحدث عن بداية اهتمامه بالسياسة ومتابعة أخبار هتلر، ويذكر ما لفت انتباهه الي النازية وإعجابه بألمانيا وتمنيه لها بالانتصار في الحرب العالمية الأولي.

2- كما يشير عبد الحليم أيضا الي أن بدوي حين يتحدث عن أساتذته يتوقف عند ما أفاده منهم خاصة فيما يتعلق بالفلسفة الألمانية، فهو يذكر الكسندر كويريه ومعرفته باللغة والفلسفة الألمانية، كما يروي أنه حين قدم كراوس إلى القاهرة للتدريس بالجامعة المصرية ذهب للقائه وأخبره بمعرفته باللغة الألمانية، وحين تأكد كراوس من إتقانه لها بعد قرأته في كتاب جولدزيهر» دراسات إسلامية « أخبر طه حسين بذلك؛ الذي أرسله في بعثة صيفية الي ألمانيا وايطاليا. ويحكي بدوي ذكرياته في ميونخ واستفادته من فترة وجوده هناك في دراسة النازية حيث بدأ بكتاب «كفاحي « و « أسطورة القرن العشرين « وقد اعتمد على هذه الكتابات في سلسلة المقالات التي كتبها في جريدة « مصر الفتاة « صيف 1938، وهذه فى تقديرنا

اشارة يقدمها أحمد عبد الحليم للأجيال التى لم تعاصر بدوى، وهى، من طرف خفى اشارة إلى موقف سياسى حيال الأحداث العالمية التى عاشها بدوى وانخرط فيها أو ابتعد عنها.

ويشير عبد الحليم إلى تأثيرين هامين نتيجة إقامة بدوي في ميونخ، وهما: الاتصال بالثقافة الألمانية والطبيعة الألمانية والروح الألمانية والسياسة الالمانية اتصالا حيا عميقا، وتعاطفه العميق معها عن إدراك واعٍ مع تياراتها طوال تاريخها، وتبلور أفكاره السياسية حول الوطنية النابعة من صميم الشعور بمصر ومكانتها في الماضي.

ويشير عبد الحليم الي ظهور اثر كتابات بدوي على كثير من القوي السياسية المصرية في هذه الفترة، خاصة قادة تنظيم الضباط الأحرار ورموز الوطنية المصرية مثل: عزيز المصري، وقد اتهم بدوي من قبل الماركسيين أنه يروج للمثالية الألمانية وفلسفة نيتشه. لكن لابد من الإشارة إلى ما أسقطه عبد الحليم من معرفته ببدوى فى هذه الفترة وهو أن ثروت بدوى شقيق عبد الرحمن بدوى كان أحد الضباط؛ الذين خرجوا فى ليلة 23 يوليو 1952 وأنه مثل غطاءً مهمًا لانطلاقة بدوى فى عالم السياسة، وقد انعكس هذا فى العديد من المواقف التى سوف نشير إليها.

وحين يتحدث عن أصحاب الفضل في الإفراج عنه بعد اعتقاله في ليبيا يذكر: الرئيس أنور السادات والدكتور محمد حسن الزيات وزير الخارجية، ويوضح عبد الحليم أن السادات كان شديد الإعجاب بكتاب بدوي «نيتشه» وقد صرح فيما بعد في خطبه أقامها للأدباء في الإسكندرية أن تأثره بكتاب بدوي «نيتشه». وظل مؤمنا بفلسفة القوة التي دعا إليها نيتشه وعرفها هو من كتاب بدوي الي أن انتصر في حرب أكتوبر 1973. ولكن هل قدم ثروت بدوى كتاب نيتشه للرئيس السادات ؟ لا نحصل على معلومة فى هذا الاتجاه.

ويشير عبد الحليم إلى أن التوجه الفلسفي والسياسي المؤيد لألمانيا وفلسفة القوة قد ظهر في أول كتب بدوي وهو كتابه عن نيتشه والذي ظهر بالقاهرة في أكتوبر 1939، والذي راج رواجا عظيما، ويرجع سر رواجه الي ظروف الانتصارات الكاسحة للجيش الألماني، ومن الفئات التي أقبلت بشدة على قراءة هذا الكتاب فئة ضباط الجيش ومنهم جمال عبد الناصر وأنور السادات وقبلهما البطل أحمد عبدالعزيز. وفى رأينا، ربما كان انتماء بدوى المبكر لحزب مصر الفتاه أحد العوامل التى روجت لكتابه نيتشه.

ويرجع عبد الحليم أهمية كتاب بدوي عن « نيتشه « يرجع الي سببين في رأيه هما:

الأول: سياسي خالص، حيث مثل فكر نيتشه له الأساس النظري لتوجهه السياسي في فترة مبكرة من حياته. الثاني: سبب ذاتي يتمثل في ارتباط بدوي الوثيق بحياة وأفكار نيتشه الأرستقراطية المتحررة، ورفضه للعادات والقيم، ونظرته في الحياة والكون التي تمثل سموا نظريا وثورة روحية ذات تأثير في العقول يفوق سلطة الهيئة الاجتماعية ومؤسساتها.

ويشير عبد الحليم إلى أن نيتشه عُرف في العربية قبل كتاب بدوي حيث قدمه فرح انطون في مجلة الجامعة عام 1907وأيضا كتب سلامه موسي» نيتشه وابن الإنسان « عام 1909، وقبل ذلك كتب العقاد عدة دراسات حول نيتشه في جريدة البلاغ. وفى هذا الصدد يسجل بعض الملاحظات المهمة على هذه الأعمال.

أولا: غلبة التناول الأدبي عليها

ثانيا: محاولة رد نيتشه عند البعض إلى حظيرة الدين

ثالثا: تقديم نيتشه إلى العربية كان بهدف بيان دوره في تجديد الأفكار ودعوته للرقي والتقدم ورفض القديم.

ويؤكد عبد الحليم على أن الغاية من تصدير كتاب نيتشه لبدوي؛ هو التأكيد على ضرورة الثورة الروحية. كما يؤكد على أن دلالة اختيار نيتشه ضمن سلسلة الفلاسفة في «خلاصة الفكر الأوربي» هي دلالة سياسية إيديولوجية تهدف الي ما يسميه بدوي القيام بثورة روحية اقتضتها ظروف الحرب.

وهنا يتساءل: لماذا نيتشه بالتحديد؟ وبدوي في نظرنا هو نيتشه العربي. ويري أن هذا يرجع إلى التشابه بين المفكر العربي والفيلسوف الألماني. ويبين عبد الحليم أن تأثيرات الفلسفة الألمانية، هيدجر ونيتشه،بالتحديد قد ظهرت في أبحاث بدوي الأكاديمية خاصة الماجستير والدكتوراة. كما يري أن خاتمة رسالة بدوي « الموت في الفلسفة الوجودية « قد أوضحت تمايز مشروعين عند بدوي هما مذهبه الفلسفي ومشروع سياسي حضاري اجتماعي، فيأتي الأول تأسيسا للثاني. ويشير عبد الحليم الي موضع تلمس هنا المذهب الفلسفي بقوله « الخطوط العامة لفلسفة بدوي يمكن استخلاصها من هذين الملخصين اللذين كتبها تلخيصا لرسالته مشكلة الموت والزمان الوجودي.

ويلخص ما قدمه بدوي في « الوجود والزمان» فيبين انه يتكون من قسمين الأول الوجود بالزمان، وهو نقد للنظريات الفلسفية والعلمية القديمة والحديثة للزمان، الثاني الوجود الناقص ومذهبه الذي يتناول

فيه التناهي الخالق، مقولات الإرادة، منطق جديد على أساس فكرة التوتر، التاريخية الكيفية.

أما ما يهم عبد الحليم هنا هو بيان اثر الفلسفة الألمانية خاصة هيدجر حيث يلاحظ في أول صفحات الكتاب « الوجود والزمان « لهيدجر وفي الصفحات الأخيرة منه تحديد توجهات مذهبه بالنسبة الي ما قدمه هيدجر، بالإضافة إلى حضور هيدجر على امتداد كل الموضوعات التي ناقشها بدوي. ويعرض بدوي للوجود عند هيجل، ويري أنه وجود المطلق أو الهوية الخالصة الذي يهمل كل تعيين، فهو وجود حافز، والزمان عنده ليس له أي دور في مذهب يجعل التطور منطقيا خالصا.

وينتهي الي أن عدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق ما قال به الفلاسفة من مذاهب في الوجود حتى الآن. كما يتناول الوجود اللازماني عند القدماء ثم المحدثين ويعرض لنظرية كانط في الزمان الذي يوضح انه خلط بين الزمان والمكان. كما يشير الي الزمان عند نيوتن وميز بين نوعين منفصلين من الزمان هما الزمان الذاتي « وهو وجود الإنسان « والزمان الفيزيائي « وهو وجود الأشياء في العالم.

ويوضح عبد الحليم إسهامات بدوي في تناوله للوجود الناقص وهو يستعين في تحديد للمنطق الجديد الذي يقدمه؛ المنطق الوجداني الإرادي القائم على التوتر بالفلاسفة الألمان خاص ماكس شيلر، شوبنهور، ياسبرز، ومن بين هؤلاء يأتي هيدجر الذي يستهل بدوي كتابه بتعريفه لخصائص الزمان المطلق ويستخدم Emaenz بالمعني الذي استخدمه به هيدجر الوجود الماهوي، ويتحدث عن الآنية Dasein والسقوط في الآنية هي أولا وبالذات وجود في العالم المثير للهم، ويري أن من الضروري التمييز بين الناحية الوجودية المتصلة بالكائن الموجود واقعيا والناحية الوجودية المتصلة بالوجود، ويشير الي مشكلة الموت، ويري بدوي إن إيضاح هيدجر للسقوط غير مقنع.

وهنا تأتى الإشارة إلى أن بدوى يواصل في «الزمان الوجودي تأسيس مذهبه والذي يؤكد فيه الاختلاف بينه وبين هيدجر يضاف إلى ذلك تميزه بين المذهب الفلسفي والرؤية الحضارية الجديدة أو المشروع السياسي الذي يدعو إليه, فيتحدد مذهبه أو مشروعه الفلسفي فيما كتبه عن «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي». ويوضح عبد الحليم أن بدوى يحدد لنا خطوات مشروعه الفلسفي في جانبين: الأول الدراسات الإسلامية، والثاني خلاصة الفكر الاوروبى. ولقد تطور هذا الجانب الثاني من النموذج الذي قدم فيه الكتب الثلاثة الأولى نيتشه، شبينجلر، وشوبنهاور إلى نموذج أكثر توسعا واشد

اعتمادا على النصوص والتفاصيل، مثلما فعل في كتابه عن شيلنج عام 1977. بدأ بدوى الكتابة عن صاحب العقلانية النقدية كانط ونبه إلى أن أرسطو في العصر القديم وكانط في العصر الحديث هما قمتا الفكر الفلسفي. ويوضح عبد الحليم أربعة كتب لبدوي عن كانت الأول يتناول حياته ومؤلفاته في القسم الأول وفلسفته في القسم الثاني ويعرض تمهيدا لنظرية المعرفة في المرحلة قبل النقدية ثم يعرض للمرحلة النقدية حيث يتناول فيه العقل النظري المحض في عدة أقسام وأبواب، هذا عن الكتاب الأول.

أما الكتاب الثاني فهو «الأخلاق عند كانط» الصادر عام 1979 ويعرض فيه بدوى لمشكلة الميتافيزيقا عند كانط والأخلاق والإرادة الخيرة ومن ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملي المحض.

وفى الكتاب الثالث «فلسفة القانون والسياسة عند كانط» فهو بجانب عرضه للقانون والسياسة يتناول أيضا النزاع بين الكليات الجامعية، وما هي الجامعة؟ أحوال الكليات، ويتناول فلسفة التاريخ ويعرض علم الجمال عند كانط. ويخصص الكتاب الرابع والأخير للتربية والدين عند كانط.

ثم يقدم كانط «مدخل جديد في الفلسفة « عام 1975. ويشير عبد الحليم إلى جدة هذا العمل من خلال مسألتين:الأولى، ذكر بدوى لمجموعة من أحدث المراجع: فوكو،دريدا و شلر وجيل دولوز.

والثانية: نماذج من فلسفات العلوم الجزئية بالإضافة إلى الموضوعات الرئيسية في الفلسفة مثل طبيعة الفلسفة، نظرية المعرفة، نظرية الوجود، الإلهيات. لكن لم يزودنا عبد الحليم فيما كتبه عن اسهام بدوى فى الدراسات الكانطية بعلاقة بدوى بالدكتور عثمان أمين؛ الذى كان من أبرز المفكرين المصريين والعرب الذين كتبوا عن كانط قبل بدوى بسنوات طويلة، أو ما الجديد الذى جاء به بدوى عن كانط متجاوزًا عثمان أمين ؟ ربما كان لهذا السؤال أهميته ووجاهته ونحن بصدد التأريخ للفكر الفلسفى المصرى، على اعتبار أن أحمد عبد الحليم يولى هذا الجانب التأريخى أهمية كبرى، ويسعى فى « أوراق فلسفية» إلى تدعيم هذا الجانب عطفًا على الجانب الفلسفى. نثير هذه التساؤلات لأننا نريد أن نقرأ تاريخنا الفكرى قراءة داخلية، لنتبين الأبعاد والحدود.

6. هيدجر في رأي بدوي

نشر الدكتور أحمد عبد الحليم مقالًا هامًا بعنوان (هيدجر في العربية) بمجلة أوراق فلسفية التي يشرف على تحريرها في العدد التاسع يناير 2004 (ص 317-331)، حيث يشير فيه إلى أن استقبال هيدجر في العربية كان وما يزال استقبالًا استشكاليا بين تهدجر العرب وتعريب هيدجر، فمنذ كتب

بدوي الزمان الوجودي وحتى الآن والنقاش حاد حول حضور هيدجر وتأثيره، كما يوضح عبد الحليم أن هناك ثلاثة أجيال من الهيدجريين العرب:

يمثل الجيل الأول: عبد الرحمن بدوي وشارل مالك، أما الجيل الثاني فيعبر عنه عبد الغفار بدوي وفؤاد رفقه وهشام شرابي، بينما يمثل الجيل الثالث عبد السلام بنعبد العالي وصفاء جعفر.

ويتوقف عبد الحليم هنا أمام عبد الرحمن بدوي لعدة أسباب وهي أنه من أوائل من تعاملوا وكتبوا عن فلسفة هيدجر، وثانيا: تأثره بفلسفة هيدجر، وثالثا: أن كتاباته أثارت كثيرًا من الجدل حول علاقته بهيدجر.

ويبين عبد الحليم أن طه حسين قد أكد على هيدجرية بدوي ونقده لافتتانه الشديد بفلسفته، حيث ذهب طه حسين فيما كتبه عن «الزمان الوجودي» في مجلة الكاتب المصري عام 1945 إلى أن بدوي قد فتنته الفلسفة الألمانية فتونا شديدًا، ففرغ لها وعكف عليها، ويشير طه حسين إلى أن بدوي في هذا الكتاب يعرض أراء غيره عرض الفاهم المستقصي، ويشارك في هذه الآراء كناقد ومبتكر في كثير من الأحيان، ويري طه حسين أن الأمر لو بيده(يقصد أمر الجامعة والثقافة في مصر) لوجه بدوي إلى درس الفلسفة في بلاد غير ألمانيا، كما يقول أن جو الفلسفة الألمانية قد استأثر بعقل بدوي الخصب القوي استئثارًا يوشك أن يحد من آفاق بدوي.

ويشير عبد الحليم إلى استنتاجه من قول طه حسين إلى نتيجة ذات حدين (الأول: أن عمل بدوي بالفلسفة الالمانية خاصة هيدجر أثر تأثيرًا قويًا يمثل خطرًا يحد من الإبداع الفلسفي عند بدوي) ص 320، والثاني أن حدي الإشارة والتوجيه في حديث طه حسين يؤكد التقارب الشديد بين هيدجر وبدوي.وقد افتري البعض على بدوي واتهموه بالنقل من كتاب هيدجر «الوجود والزمان» ولكن يوسف مراد دافع عنه في تحليله لكتاب بدوي بمجلة علم النفس ونقض هذا الاتهام وبيَّن تهافته. كما يؤكد يوسف مراد على عدم نقل بدوي عن الفرنسية وإتقانه الألمانية التي تعامل بها مع نص هيدجر.

أ- يوضح عبد الحليم أن بدوي يحيل إلى هيدجر واتفاقه معه واختلافه عنه في بعض المفاهيم. فهو يقدم مذهب الوجود على أساس الزمان، وهو مشروعه الفلسفي؛ الذي يحيلنا إلى دراسته الأولي «الموت في الفلسفة الوجودية». وعبد الحليم عند وقوفه أمام عبارات بدوي يجده يقترح إقامة مذهبًا فلسفيًا عامًا على أساس مشكلة الموت

ب- ويتكون الوجود والزمان من قسمين:

الأول: الوجود بالزمان، وهو نقد للنظريات الفلسفية والعلمية القديمة والحديثة للزمان، والثاني: الوجود الناقص على مذهبه الذي يتناول فيه التناهي الخالق، مقولات الإرادة، منطق جديد على أساس فكرة التوتر، التاريخية الكفية.

ويشير عبد الحليم أيضًا إلى ازدياد حضور هيدجر فيعرض بدوي لمذهبه، في مقولات منطق الإرادة، يستشهد بما قاله هيدجر عن القلق في كتابه «ما الميتافيزيقا» و»الوجود والزمان» ويقارن تحليلات الصوفية بمثيلاتها، وفي شرحه لمعني العلم يميل إلى موقف هيدجر. (والحق أن مذهب هيدجر في الوجود بصفة عامة مطبوع بطابع استاتيكي، ويشعر بالاستسلام. ولذا يمكن أن ننعت فلسفته بأنها فلسفة مستسلمة إلى حد بعيد) ص 327.كما يعرض رأيه في العدم اعتمادًا على «ما الميتافيزيقا؟»، وليس معنى هذا أن مسألة العدم هي المسالة الوحيدة في الميتافيزيقا عند هيدجر، كما يضيف أنه لا يستطيع أن يضيف فكرة العدم بوصفه التناهي المطلق، فهو يأخذ برأيه لكن يريد أن يتجاوز هذا الوصف للعدم ليقول أن التناهي مصدره العدم (تناه خالق) وهو لا يستطيع الأخذ بما قاله هيدجر لأنه تحليل ناقص لمدلوله.

ويضيف بدوي أن هناك اختلاف قليل حيث يجعل من الماضي مصدر التناهي ليشير في النهاية إلى أن الفارق ليس كبيرًا جدًا بين ما رمي إليه هيدجر وما نذهب إليه نحن.

جـ - يؤكد بدوي في سيرته الذاتية أن إسهامه في الفلسفة الوجودية يرتبط بوجودية هيدجر ويعد إكمالا لمذهبه من عدة نواحي:

أولًا: في تفسيره ظواهر الوجود على أساس الزمانية

ثانيًا: وضع لوحة مقولات من خلالها يفسر أحوال الوجود كما فسر كانط الحكام العقلية وفقا للوحة المقولات الإثني عشر، كذلك وضع لوحة مقولات تفهم وفقا لها أحوال الوجود.

ثالثًا: (تميز هذه اللوحة بأنها تقوم على التوتر في أحوال الوجود، مما يهب الفهم تفسيرًا ديناميكيا للوجود قائمًا على ديالكتيك عاطفي إرادي) ص328.

رابعا: تفسير العدم بأنه الهوات القائمة بين الذرات، لان الوجود منفصلًا وليس متصلًا.

وفي العدد الذي تناول فيه طه حسين « الزمان الوجودي « في مجلة الكاتب المصري، تناول أيضا كتاب « تاريخ الإلحاد في الإسلام «، ويشير عبد الحليم إلى أن صدور العملين في وقت واحد أوجد إيحاء

بأن بدوي أقرب إلى الإلحاد. بالإضافة إلى تأثر بدوي بهيدجر الذي يقف في صف الفلسفة الوجودية الملحدة، مما ساعد على الحكم على موقف بدوي وهيدجر بأنه موقف مناقض منكر للدين. ويوضح هنا أن هذا الحكم يحتاج إلى مناقشته بعد ظهور كتابا بدوي الأخيرين في الدفاع عن محمد (ص) والدفاع عن القرآن.

ويبين عبد الحليم أن ما يساعد على إعادة الحكم على موقف بدوي وهيدجر من الدين ما أورده د. مكاوي في تصديره للطبعة الثانية من دراسته وترجمته لهيدجر والتي يشير فيها إلى حوار هيدجر، ورده على سؤال ماذا يبقي للفرد وهو يواجه القهر ؟ وهل في وسع الفلسفة أن تؤيده في اختياره وفعله؟ وهل في وسعها أن تؤثر بطريقتها غير المباشرة ؟ يجيب الفيلسوف بأن الفلسفة لن تستطيع أن تغير أوضاع العالم الراهنة تغييرًا مباشرًا، ولا يسري هذا على الفلسفة وحدها، بل يصدق على كل تفكير ومسعى بشري.

لقد أردت أن أقدم اطلالة تاريخية على ما كتبه الدكتور أحمد عبد الحليم عن عبد الرحمن بدوى عبر سنوات طويلة تتبع فيها بدقة انتاجه وأفكاره. وأعترف أن دراسات أحمد عبد الحليم فى هذا الصدد تفوق ما كتبه أخرون عن بدوى. ولكن الأمر يحتاج منى إلى مزيد بحث ونظر لنأتى بدراسة نقدية مقارنة فى هذا الصدد.

المرأة في الخطاب العربي المعاصر
تأملات نقدية

عبدالقادر بوعرفه

المولج

تصفحت كتاب دراسات أخلاقية للدكتور أحمد عبد الحليم عطية، الصادر عن دار قباء للنشر والتوزيع، وكنت أود أن أكتب عن بعض المسائل المتضمنة في متونه خاصة إشكالية الأخلاق في التراث الإسلامي، فتوقفت عند موضوعا جديرا بالاهتمام هو موضوعه «ملاحظات أولية على وضعية المرأة عند ابن رشد» لأن عطية خرج فيه من مقام السرد والتجميع إلى مقام التفكر والتعقل، المساءلة والمطارحة. وبالرغم من إعجابي بالمقال المذكور سلفا إلا أني أعترض على مصطلح « وضعية» فالمصطلح الأنسب حسب رأيي هو « مكانة» أو « منزلة»، لأن ابن رشد بالفعل تطرق إلى مكانة المرأة في المدينة الأندلسية، واعتبر أن منزلتها هي منزلة العالة على المجتمع نتيجة فكر واقتصاد البيوتات. ولقد ذكر عطية تلك المنزلة في قوله:»إن كون النساء عالة على الرجال هو من أسباب الفقر في هذه المدن. ذلك أن النساء حتى وإن كن بضعف الرجال فإن عملهن لا يُمثل إلا جزءا ضئيلا من طاقة العمل، حيث تقتصر أعمالهن على أشغال قليلة....»(1)

ويلاحظ أن جل المباحث التي عرضها في كتابه لم تخرج عن التصنيف والتصفيف، فلم يحضر العقل النقدي أو التحليلي، بل كان الدكتور عطية يسير وفق منطق النمل في التجميع والتكديس. ويحضرني في هذا المجال تصنف فرانسيس بيكون المفكرين إلى ثلاثة أنواع، فالأول يشبه الفراشة إذ يتحرك من حقل لأخر مرتشفا من كل الأزهار دون أن يتعمق في طبيعتها، والثاني كالنمل تماما قصده جمع ما يصادفه في طريقه، والثالث كالنحلة ينتقى أفضل الرحيق ليصنع منه عسلا صافيا.

وليعذرني أخي عطية، فأنا لا أحبذ طريقة الجمع المتبعة من قبله، فهي لا تمنح الفكر الفلسفي أفق التفلسف ولا النظر، فالدرس الأخلاقي بطبيعته يتحرر من التاريخوية والتاريخانية، وأقصد أن لا ينجر الكاتب نحو تتبع الأثر الفلسفي ضمن حقب التاريخ دون أن يسمح لذاته بالسفر في المجال الحيوي للإبداع.

ومن خلال ما سبق، اخترت المقالة الأخيرة، لكونها تحمل معالم التفلسف من خلال الملاحظات التي

قدمها عطية عن مكانة المرأة في الخطاب الرشدي.

قدم عطية جملة من الملاحظة التحليلية والنقدية لمسار إشكالية المرأة في الخطاب الرشدي، وأغلب تلك الملاحظات هي محاولة فلسفة القول الرشدي ضمن مساءلة هادفة لتفعيل الحوار الفلسفي المعاصر، إذ يحاول أن يجعل من ابن رشد معلما نفكر من خلاله لا معلما يفكر لنا، فزمن ابن رشد انقضى ومضى ولم يبق من فكره إلا ذلك الوهج والهاجس المولد للسؤال عبر أزمنة التشابه والتقابل في التواجد الحضاري.

ولمعرفة تلك التأملات الفلسفية، نحاول أن نقدم ملاحظات على ملاحظاته، ونقصد أن نحاور عطية من خلال حواره مع ابن رشد، ونلتزم عرض فكرته أولا ثم نعقبها بملاحظات نقدية أو تحليلية وفق ما يمليه القول الفلسفي.

1.خطورة قضية المرأة في الخطاب العربي :

ينطلق عبد الحليم من نقطة هامة تتمثل في صعوبة موضوع المرأة، فالخطاب العربي المعاصر لا زال ينظر لها على أنها من الحرمات والطابوهات، وعليه فإن كل تناول لموضوع المرأة لا يخلو من الصدمات الفكرية والمهاترات الفقهية على السواء، ولقد استطاع ابن رشد أن يناقش موضوع المرأة من خلال التواري خلف أفلاطون، وبالتالي فرؤية ابن رشد الحقيقية تكمن وراء حجاب النص الأفلاطوني، إنه يحاول أن يقدم نفسه القائل المتفكر وأفلاطون الشاهد المثمن، وليس الشارح فقط لنص أفلاطون كما يقدمه أغلب الدارسين.

إن التواري خلف النص يحقق أهدافه في زمن الغلو والتطرف، ولقد استطاع ابن رشد أن يُفصح عن رأيه حول المرأة من خلال تعليقاته على النص الأفلاطوني:».. علينا أولا تحقيقا لهذا الهدف، الكشف عن المنزوي والمتواري من قضايانا والكشف عن جوانب فرض عليها الإغفال والتهميش والصمت في نتاج ابن رشد. وعلينا كذلك أن نضع قضية مكانة المرأة في سياق كتابات الفيلسوف السياسية والأخلاقية، التي تُعرف عادة باسم العلم المدني أو السياسية المدنية وهي التي تقدم في الغالب مقابل السياسة الشرعية. وقد أتيح لابن رشد من وضعه كفيلسوف عقلاني وفقيه للأمة حيث شغل - مثل جده - منصب قاضي القضاة أن يعرض لهذه القضايا.»(2)

2. المرأة :القضية المُغيّبة.

لقد أكد عطية على أن موضوع المرأة لا ينبغي النظر إليه من جانب واحد، بل ينبغي معالجته من

جوانب متعددة، ذلك أن موضع المرأة في غاية الخطورة والصعوبة، وهو الرأي ذاته الذي طرحه سقراط في الفصل الخامس من الجمهورية[3].

إن نظرة عطية تختلف عن نظرة أفلاطون على لسان سقراط، فالمرأة في المجتمع اليوناني القديم كانت محكومة بالأعراف والتقاليد بينما المرأة في العالم الإسلامي محكومة بالنص الديني، وهنا يكمن خطر قضية المرأة في الخطاب العربي المعاصر:» يحتاج الباحث في قضية المرأة عند ابن رشد إلى وضعها في سياقات متعددة، تُتيح لنا فهما لما قدمه فيلسوف قرطبة من آراء حول مكانة ووضعية المرأة في الفلسفة العربية المعاصرة في العصر الوسيط. فالقضية هامة وملحة، تشغل الإنسان المعاصر على المستوى الاجتماعي والتشريعي والسياسي. ولسنا في حاجة إلى التدليل على أهمية وإلحاح هذه القضية في العصر الحالي وإن كنا بعد لم نفها حقها من الدراسة، نظرا إلى كونها منطقة محرمة أو شبه محرمة لا ينبغي علينا طرحها للبحث، فهي من التابوهات في حياتنا[4] »

3. ابن رشد والغرب:

قدم عطية ملاحظة هامة، تمثلت في القراءات الغربية للمتن الرشدي، إذ يلاحظ أنها تختزل ابن رشد وتسلخه عن بيئته وزمانه، وبالتالي تقدم ابن رشد ضمن فضاءات مغايرة لما كان عليه وضعه الزمكاني. ونلفت أن أول من طرح قضية المرأة في الخطاب الرشدي هو المفكر الفرنسي أرنست رينان في كتابه الشهير ابن رشد والرشدية.

والعيب في الدراسات الغربية أنها كما قال عطية انطلقت من نصوص منتزعة، وبالتالي لم تتعامل مع النص الرشدي، وهذا ما حاول ليرنر أن يتفاده حين اعتمد على النسخة العبرية ليهوذا بن شموئيل، والتي هي أقرب إلى النّص الرشدي نسبيا. ولكن بالرغم من ذلك ظلت ترجمة ليرنر ثم رزونتال من أبعد النصوص عن روح ابن رشد، والأمر الذي يُؤخذ على عطية أنه لم يشر إلى قضية هامة تمثل في أن أفضل ترجمة لكتاب ابن رشد «جوامع السياسة لأفلاطون» هي التي قدمها د. أحمد شحلان وأصدرها مركز الدراسات الوحدة العربية سنة 1997.

إن الدراسات الغربية انساقت وراء اللفظ ولم تعط لروح الفقيه مجالا ضمن الدراسات، والمثال على ذلك أن تناول ابن رشد مسألة مشاعية المرأة وفق الوجهة الأفلاطونية، فُسر على أن ابن رشد يؤمن بمشاعية النساء، وهذا التفسير الغربي غير مقبول لأنه تجاهل البيئة ومكانة ابن رشد ضمن المنظومة الفقهية

الإسلامية.

لقد نتج من خلال الدراسات القليلة لعمل ابن رشد السياسي أن ثمة فرضيتان: الأولى ترى أن ابن رشد قال بالمشاعة إيمانا منه، والثانية تقول أنه طرحها لكونها من صميم نظرية أفلاطون.

1 - يعتقد المفكر البريطاني ليرنر وبعض الدارسين العرب أن ابن رشد فعلا يؤمن بفكرة المشاعة، مستدلا ببعض الشواهد التي تثبت قوله بالشراكة. وأورد بعض ما يعتبره البعض دليلا، من خلال العبارات الرشدية التالية:« وكان ينبغي على المدن التي تريد أن تصبح جماعتها فاضلة أن تكون على هذا الحال [الشيوع][5] »«والشأن في شيوع ....ولذلك قلنا. »[6] كما يُستدل على ذلك من خلال ما قدمه ابن رشد من شواهد عربية وإسلامية ومن ذلك: استشهاده بمعنى الحديث النبوي الشريف[7] استشهاده بعجز بيت المتنبي المشهور « مصائب قوم عند قوم فوائد.»[8]

حضوره كفقيه في قوله: « أما الزواج بين الآباء و البنات فمع أنه يُدني (يقرب) فهو حرام، وكذلك الأمر في الزواج بين الآباء والبنات مع أنه يُعلي»[9] وفي قوله التالي أيضا: «ولذلك يفعلون مع الوالدين ما يوجبه الشرع من خفض الجناح والاحترام.»[10] ونلاحظ أن القول يتضمن الآية الكريمة {واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا} *

ومن خلال ما سبق نلاحظ أن ابن رشد لا يقف عند شرح نظرية أفلاطون في مشاعة النساء والولدان بل يبدي رأيه، ويستدل بالشواهد من الفكر الإسلامي ولعل هذا ما جعل البعض يعتقد أن ابن رشد يوافق أفلاطون في دعوته إلى المشاعة. يقول وفريدرخ نيفونر: « ولعل ما يدعو إلى الدهشة أكثر من ذلك قبوله القول بشيوعية الملكية و البناء والمساواة بين الرجال والنساء».[11]

2- ويذهب بعض الباحثين كعمار طالبي وغيره إلى القول أن ابن رشد كان شارحا لها فقط، وأن الأمانة تستدعي أن ينقل النظرية كما هي ويستدلون على ذلك بما يلي:

- العبارات الرشدية التي تبين أن الرأي منسوب إلى أفلاطون وليس لنفسه، ومنها قوله:

«ثم أنه أتى بعد ذلك ببرهان على وجوب هذا الشيوع، فبدأ كلامه بقوله.»[12] « ثم قال: وتفصل النسوة عن الرجال»[13] «أما الكيفية التي يرى أنه ينبغي أن يكون عليها تزاوج هؤلاء الحفظة.»[14]
«وهنا نوجز ما يراه أفلاطون في هذه الأمور فنقول: أما السن التي يتزوج فيها هؤلاء الحفظة.»[15]

ويلاحظ أن التعبير الرشدي موجه إلى أفلاطون ومنه يمكن الاعتقاد أنه مجرد شارح للنظرية، لكن

هذا لا يثبت من جهة أخرى عدم اقتناعه بها. وعليه سأحاول أن أتبين موقف ابن رشد من خلال تحليل مضامين عباراته والشواهد المقدمة.

ومنه يمكن القول أن نظرية المشاعة قد لا تتعارض مع أفكار ابن رشد الإسلامية إذا نظرنا إلى فكرة المشاعة من وجهة إسلامية، أعني أن هناك مخارج فقهية تجيز المشاعة ظاهريا، ومن ذلك مثلا أن المشاعة تخص فئة الجند فقط الذين أعمارهم ما بين 30 و35 حولا من باب أن الرسول الكريم أجاز للمجاهدين نكاح المتعة، الذي حرمه عمر بن الخطاب بعد ذلك، والذي لا زال عند الشيعة معمول به لكن ضمن أطر ضيقة. ويمكن أن نلجأ لهذا الأسلوب للحفاظ على الطبيعة القتالية للحفظة، والحفاظ على سلالتهم كما فعل الأتراك عند استحداث الجيش الإنكشاري.

والمظهر الآخر للجواز الفقهي أن النكاح مادام يعتمد على القرعة المزيفة وما دام الفيلسوف أو الحاكم يعلم من ستقع عليه القرعة، فإنه بالضرورة يعلم نسب الطفل وبالتالي يكون بهذا العمل قد حققنا مقصدا من مقاصد الشريعة وهو الحفاظ على النسب. ولعل ابن رشد رأى أن المشاعة هي مجرد حيلة تنطلي على الحفظة من باب أن الحكمة تجيز للحاكم عند سعيه للخير أن يستعمل ما يراه مناسبا ولو كان مستهجنا مادامت الفضيلة هي أساسه.

عندئذ تصبح المشاعة محدودة،النسب عند الحاكم معلوم، والغاية من جعل كل أهل المدينة جسدا واحدا قائمة.

وهناك دليل آخر يجعلنا نعتقد أن ابن رشد اعتقد صحة الفكرة من حيث فقه هو لا أفلاطون، أن أرسطو هاجم نظرية المشاعة الأفلاطونية، وسفه رأي أفلاطون، معتبرا أن قيام المدينة مرتكز على وجود الأسرة أصلا. وان المدينة من حيث وجودها ومع العلم أن ابن رشد هو الشارح الأكبر لأرسطو، فلو كان كذلك لرفضها من منطق أن أرسطو رفضها جملة وتفصيلا.

وفي الأخير يمكن القول أن نظرية المشاعة حتى ولو سلمنا أن ابن رشد يرفضها من منطق كونه مسلما وفقيها، فهي لا تقوض المشروع الرشدي السياسي لوجود وسائل أخرى تؤدي وظيفة المشاعة الاجتماعية. وفي تاريخنا الإسلامي دليل على ذلك من خلال ميثاق المدينة الذي آخ بموجبه النبي محمد (ص) بين الأنصار والمهاجرين، حيث بلغ الإيثار بالصحابة أن اقتسموا المال والضياع، وذهب بعضهم إلى التنازل عن إحدى الزيجات لمن لا زوجة له.

4. المرأة في الخطاب الإسلامي:

تناول العديد من المفكرين العرب قضية المرأة من منظور رشدي، وقد ذكر عطية بعضهم، خاصة على زيعور في الوقت المعاصر. ولكن عطية لم يذكر بعض الدراسات الهامة التي قدمت في المجال ذاته، كدراسة عمار طالب (النظرية السياسية لدى ابن رشد) قُدمت في أعمال ملتقى ابن رشد بالجزائر سنة 1978. ثم دراسة عبد الله شريط في مقاله الرائع (المسألة الاجتماعية عند ابن رشد).. أو مقالنا (المرأة من ابن رشد إلى هشام شرابي)... ويبدو كذلك أنه لم يطلع على كتابنا الصادر عن مركز الكتاب بالقاهرة والموسوم (المدينة والسياسة من خلال الضروري في السياسة لابن رشد) حيث أوردت فصلا كاملا حول (ابن رشد وإشكالية المرأة -الرؤية والمجاوزة).

ولقد ركز عطية على العامري وكيف تناول مكانة المرأة، وكان من الممكن الاعتماد على ابن الأزرق أكثر من العامري، لأنه تحدث عن مكانة المرأة من خلال قراءته لكل من ابن رشد وابن خلدون.

ولقد ناقش المفكر الجزائري أبو شنب قضية المرأة في القرن التاسع عشر في كتابه الموسم (رفع الاكتراث عن حقوق الإناث)، وهي دراسة نفضت الغبار عن كثير من القضايا التي تهم منزلة المرأة في المجتمع الإسلامي.

إن الأمر الإيجابي الذي نسجله لعطية هو السؤال الذي وضعه بعد أن عرض بعض الأعمال التي ناقشت موضوع المرأة، حيث انطلق عطية من سؤال مفصلي ومركزي للغاية: «..هل تناول هؤلاء الفلاسفة قضية مكانة المرأة؟؟ وما هو تصورهم لهذه المكانة؟؟. وكيف يتفقون أو يختلفون عن تصور قاضي قرطبة الفيلسوف الفقيه ابن رشد؟؟» (16)

إن المحلل لمكانة المرأة في فلسفة ابن رشد يدرك أن الوجود هو مسألة إرادة واختيار وليس مسألة هبة تمنحها الطبيعة للأقوياء فحسب، بل إن مسألة المواطنة في مشروع ابن رشد هي للجميع، وينبغي للمرأة أن تبادر إلى تحرير نفسها بنفسها عن طريق امتلاك الملكات التي تجعلها قادرة على مشاركة الرجل، ولاكتساب تلك الفضائل والكيفيات ينبغي أن تنخرط في برنامج التربية المعد لحفظة المدينة. وفي حالة امتلاكها لعنصر القوة والتحدي يمكن أن تقهر الطبيعة التي حاول البعض أن يقيد حريتها بها من خلال مقولة القوة والضعف.

يقول في هذا الصدد أ. فريدرخ نيوفونر: «..والآن في وسعنا أن نقول: إذا اضطرت النساء إلى أن يكن

رؤساء، يكون من الممكن حينئذ أن يوجد رؤساء من بين النساء. وأظن أن رأي ابن رشد الثاقب هذا هام جدا بالنسبة إلى كل مشروع تحرير أو إصلاح نسائي، لا يوجد فرق عام بين الرجال والنساء، وإذا ما احتاج النساء إلى أن يحررن فسيتحررن، ولا تقف الطبيعة عائقا أمام تحرير النساء.» (17)

ومن جهة أخرى أن نظرة ابن رشد للمرأة ليست فلسفية فحسب بل هي في صميم روح الشريعة الإسلامية، إن القرآن الكريم في كثير من سوره يشير إلى ضرورة تغيير النظرة الموروثة عن المرأة. بل أن المرأة وجدت حضورها في تسمية الله لأكبر سوره باسمها (سورة النساء).فالتأويل الرشدي لم يكن مخالف لمقاصد الشرع الإسلامي بل متماشيا معه، إن مسألة تحقير المرأة في الفكر الإسلامي لا يعود إلى الإسلام ذاته بل إلى جمهرة فقهاء الفروع الذين حولوا الإسلام إلى قضايا فرعية ومسائل لا تمت للمشروع الحضاري بصلة.

إن الحديث عن المرأة في الخطاب الرشدي هو اجتهاد حضاري، ورؤية فقهية متطورة تتجاوز فقه الفروع، إن ابن رشد يستحق بذلك ما قاله عنه أ. فريدرخ نيوفونر: «إن صح تأويلي لشرح ابن رشد على أنه تأليف إسلامي فعليّ حينئذ أن أبين لماذا لا يناقض الآيات المتعلقة بالنساء، والواردة في القرآن، ولا يناقض ما يعتقده المسلمين بالاعتماد على القرآن والحديث. والجواب عن هذا السؤال لا يوجد في الشرح ذاته،بل في كتاب ابن رشد فصل المقال، فقد بين ابن رشد في هذا التأليف أن الشريعة ينبغي أن تُفهم بالأقوال التي تثبتها الحكمة، فالحق لا يمكنه أن يضاد الحق، والحقيقة أبدا واحدة،إلا أنه يمكن للفيلسوف أن يقرأ القرآن ويفهمه بالتأويل.» (18)

إنه بالفعل استمرار لفلسفته المتدرجة والمتكاملة،التي تتكامل بنيتها من خلال التتابع الزمني للمعرفة، إن ابن رشد كان صاحب مشروع ولم يكن مجرد مؤلف مرتزق يكتب للسلطان، ولم يكن جمّاعة، لأن أغلب كتبه هي تلخيصات وجوامع مختصرة من تسميتها ندرك أنّها جُعلت للنهوض الحضاري ومحاولة إنقاذ المدينة الإسلامية التي أوشك التاريخ أن يضع نهاية لكينونتها.

والاجتهاد الفقهي المُطعم بالنظر الفلسفي هو الذي دفع ابن رشد أن يكون متنورا في طرحه لمسائل المجتمع وخاصة مسألة المرأة، إن تحطيم العقلية الفقهية لا ينجح بأسلوب المهادنة بل بأسلوب الصدع بما يعتقده المفكر تجاه مصير مجتمعه. لقد كان ابن رشد يؤمن أن المجتمع الإسلامي لن يأمَن الانحطاط إذا حافظ على ما هو عليه، لذا أراد أن يحرك مسألة المرأة ليحرك الاجتهاد المكبل بفقه الفروع. يعلق عبد الله

شريط على موضوع المرأة في الخطاب الرشدي قائلا: « بل إن ابن رشد تناول بالاجتهاد قضايا حساسة في حياة المجتمع كقضية المرأة التي دعا إلى مساواتها بالرجل حتى تصبح عضوا كاملا في حياة المجتمع يستفيد من كفاءاتها الكثيرة.»[19].

إن الثورة الرشدية على الأوضاع في المدينة الإسلامية هي استمرار للثورة القرآنية، تلك الثورة التي اقتلعت كثيرا من المفاسد الاجتماعية وعلى رأسها تحرير المرأة من التصور القبلي، إن القرآن حرر المرأة من ظاهرة الوأد والغصب والتحقير، وجاء ابن رشد ليواصل الرسالة القرآنية ليحرر المرأة من الوأد الفكري والسياسي، إنّه وأد يدخل في صميم الهدم الحضاري، لقد عبر الربيع ميمون عن تلك الثورة الرشدية فقال:» وأما دفاعه عن المرأة فإعراب عن تلك الثورة القرآنية التي منحتها حقوقها كاملة لا كلعبة في يد الرجل يفعل بها ما يشاء، ولكن كإنسان كريم كامل الإنسانية. وهي ثورة تشير إليها العالمة الفرنسية جرمون تليون Tillon Germaine في كتابها (الحريم وأبناء الأعمام والأخوال).»[20].

إن بناء المدينة الفاضلة ينبغي أن يسير وفق تناغم اجتماعي يمثل كل من الرجل والمرأة أساسه، وأن جميع المشاريع التي تهمل المرأة كقوة اقتصادية أو سياسية تكون بذلك وضعت بذور فنائها، وعجلت في سقوط المدينة و تحويلها إلى مدينة جاهلة أو ضالة أو فاسقة. إن العالم الإسلامي منذ عصور المرابطين كان قد أسس في فكره العام معاول هدم وجوده من خلال خروجه عن مقاصد الشريعة السمحاء أولا، ومن خلال تعطيل دور أحد أقوى دعائم المجتمع ألا وهي المرأة. إن ابن رشد حاول من خلال التطرق لمسائل المرأة في تلخيصه لكتاب السياسة لأفلاطون أن يلفت حكام المدن الإسلامية إلى ضرورة إشراك المرأة في تدبير شؤون المدينة الإسلامية حتى لا تظل المرأة عالة على المجتمع.

5. مكانة المرأة

إن ابن رشد في عرضه لكتاب أفلاطون[السياسة] يسجل وقفة فلسفية متقدمة، وتمثل قيمة الحداثة في عصره وعصرنا تجاه مسألة المرأة، ويقوم بثورة فكرية ضد الموروث العربي، وتجاه الفلسفة، وضد الفقه المرابطي والموحدي أيضا. وهذا بالفعل ما حاول الأستاذ عبد الحليم عطية أن يقدمه في الصفحات التالية (284، 285، 286) من خلال بداية المجتهد وشرح كتاب أفلاطون.

لقد وظف ابن رشد أفلاطون لكي يتقدم فلسفيا، ولينتقد مكانة المرأة في المدينة الإسلامية وخاصة الأندلسية، بل يذهب إلى عمق المسألة الحضارية وفق ما نسميه اليوم بالنقد الحضاري عندما يجزم أن

سبب مأساة المدينة الإسلامية يرتبط بوضع المرأة داخل الهيئة الاجتماعية، وهو ما تفطن إليه روزنتال في قوله:» ولكن سأقتصر على بيان شيئين أساسين في شرحه لأفلاطون...... وانتقاده الصريح للدولة الإسلامية في عصره بما في ذلك استنكاره المدهش لمكانة المرأة في الإسلام». (20)

إن ابن رشد لمّا درس كتاب السياسة لأفلاطون ولخصه، تجاوز كثير من الأفكار الأفلاطونية وخاصة المتعلقة بالمرأة، واعتبر أن آفة المدن الإسلامية وضعية المرأة في سلمها الاجتماعي، وأن قيمة الظلم تتجلى في ما يُفعل بالنساء، بل هو علامة جهالة المدن وابتعادها عن الفضيلة، وهو ما عبر عنه فريدرخ نيوفونر « إن اضطهاد النساء في المدن الجاهلة هو في نظر ابن رشد أحسن مثال يضرب على الظلم «. (21)

ومن جهة أخرى هي عالة على المجتمع لكونها لم تخرج عن إطار المرأة الخادمة التي مهمتها النسل وتوفير المتعة والغذاء، يقول ابن رشد:» ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية،كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهن حملا ثقيلا على الرجال صرن سببا من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أنهن فيها ضعف عدد الرجال،فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن في الغالب لأقل الأعمال،كما في صناعة الغزل والنسج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بين بنفسه». (22)

إن التحليل الرشدي يجعله يماثل ابن خلدون لاحقا حين انطلق من نقد الواقع وجعله موضوعا للدراسة،إن ابن رشد قد وضع السؤال الفلسفي العربي في قمة منتهاه حين تعرض بصراحة لمسألة المرأة في مجتمع لا زال فقه الفروع مسيطرا عليه، إن موقف ابن رشد من المرأة وربطها بالمسألة الاقتصادية هو محاولة لفت السياسي إلى ضرورة إعادة ترتيب المدينة. وعظمة ابن رشد تكمن في كونه ربط السياسة بالاقتصاد مثلما قال فريدرخ نيوفونر: «يواصل ابن رشد بعد أخذ القول المدهش عرضه لأفكاره عن النساء فيكشف عن نتيجة جديرة بالانتباه وهي التالية: إن كون النساء عالة على الرجال هو من أسباب الفقر في هذه المدن.وهذا الدليل يكشف على أن ابن رشد مفكر في علم الاقتصاد السياسي». (23)

1- المرأة: الطبيعة والغاية الإنسانية.

عندما يتحدث ابن رشد عن المرأة في المقالة الأولى، تشدك الملاحظة التي يقدمها على شكل السؤال التالي:«وهاهنا موضع الفحص فيما إذا كان يوجد في النساء طباع مماثلة لطباع صنف من أهل المدينة، وخاصة الحفظة منهم، أم أن طباع النساء تختلف عن طباع الرجال؟؟.» (24)

إن ابن رشد من خلال محاولة إجابته عن السؤال، يقدم فرضيتين هما على النحو التالي:

1 - أن النساء تماثل الرجال في الطبع.

2 - أن النساء تختلف عن الرجال من حيث الطبع.

فالفرضية الأولى تقر حسب ابن رشد ضرورة إشراك النساء في كل الأعمال التي يقوم بها الرجال دون تميز، أما الفرضية الثانية فتتجه نحو تحديد أعمال النساء وفق طبيعتهن.

لكن ابن رشد يخرج عن المتن الأفلاطوني،مبديا رأيه في الفرضيتين، معلقا ومتجاوزا لطرح الأفلاطوني: «قلت: إن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية،فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها [الأفعال الإنسانية] وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف. أعني أن الرجل أكثر كدا في الأعمال الإنسانية من النساء. وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقا في بعض الأعمال، كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية، ولذلك يقال إن الألحان تبلغ كمالها إذا أنشأها الرجال وعملتها النساء» (25)

ومن خلال ما سبق نلاحظ أن ابن رشد يتجاوز الطرح الأفلاطوني وحتى الفقهي في المسائل التالية:

I - إن الغاية الإنسانية تجعل المرأة مساوية للرجل ومماثلة له في الطبع،وبالتالي يمكن للمرأة أن تحتل نفس المنصب الذي يحتله الرجل، ولو تعلق الأمر بما هو ممتنع عند أفلاطون وبعض الفقهاء، ويقصد بذلك أن المرأة يمكن أن تكون فيلسوفة وهذا محال في فلسفة أفلاطون، بل يذهب إلى القول أنه بإمكانها تولي الرياسة وتدبير المدينة. والشق الثاني يدخل في منطق المحال بالنسبة لأفلاطون وفقهاء الإسلام، ولنتأمل قول ابن رشد:».. فيكون من بينهن محاربات وفيلسوفات وحاكمات وغيرها» (26)

ويستطرد ابن رشد في تحليل نظرته من خلال مثال تاريخي يتمثل أن المرأة تصبح مقاتلة وقائدة عند أهل البراري والثغور أي الحدود. ويرد ذلك إلى أن المرأة تملك من الاستعداد الذهني ما يملكه الرجل، وعليه يمكن للمرأة من هذا المنطلق أن تكون حاكمة وحكيمة: « ومثل هذا ما جبلت عليه بعض من النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن كحكيمات أو صاحبات رياسة.» (27)

II - إن الاختلاف الموجود بين النساء والرجال لا يُفهم على أساس التفوق، بل ينبغي أن يُفهم على أساس العناية، ونعني بذلك أن الرجال ينبغي عند توزيع الأعمال أن لا يمنح النساء الأعمال الأكثر مشقة وكدا، بل يمنحهن الأعمال الأكثر حذقا ومهارة، ولكن إذا وُجدت من بين النساء من تمتلك المؤهلات الطبيعية فينبغي أن تُمنح العمل الذي يناسب استعدادها ولو كان يخالف ما تعارف عليه المجتمع، ونستدل

على ذلك من خلال مقولة ابن رشد التالية: «..وكان طبع النساء والرجال طبعا واحدا في النوع، وكان الطبع الواحد في النوع إنما يُقصد به في المدينة العمل الواحد،فمن البين إذن أن النساء يقمن في هذه المدينة بالأعمال نفسه التي يقوم بها الرجال،إلا أنه بما أنهن أضعف منهم فقد ينبغي أن يكلفن من الأعمال بأقلها مشقة.» (28)

III - أن المرأة تخضع لنفس المقياس الذي يخضع له الرجل في تحديد معدنه، وبالتالي يمكن أن يكون معدنها ذهبيا فتُرتب ضمن فئة الفلاسفة أو معدنها فضيا فترتب ضمن فئة التجار والمحاربين، أو نحاسيا فترتب ضمن فئة العبيد. كما أن المرأة قوة سياسة واقتصادية، حيث ثبت في كثير من الأمكنة والأزمنة، قدرة بعض النساء على تدبير البيوتات والقبيلة خاصة في الأمم الجبلية.

إن ملاحظات عبد الحليم عطية حول مكانة المرأة في الخطاب الرشدي حملت الكثير من القيم التي لازال الفكر الإسلامي المعاصر يجد حرجا في طرحها وتناوله، بالرغم من أن أجدادنا لم يجدوا مشكلة في معالجتها ضمن السياسة المدنية. وعليه نحن نتفق مع أ. عطية حين حاول أن يركز على أن ابن رشد يعتبر من أوائل الفلاسفة العرب الذين تحدثوا دون حرج حول مكانة المرأة ضمن المنظومة الاجتماعية الإسلامية وفي هذ الصدد ختم عطية بحثه قائلا: « وعلى ذلك فإن ابن رشد بتصديه لمناقشة وضعية المرأة من خلال شرحه على كتاب الجمهورية وآراءه في بداية المجتهد يُعد من أوائل الفلاسفة العرب الذين اقتحموا مجالا هاما أغفلته كثيرا الدراسات الفلسفية العربية، وطرح بعض الآراء التي لها أهميتها الكبيرة، وكشف عن حقيقة مساواة طبيعة المرأة وظيفة الرجل وقدرتها على القيام بنفس ما يقوم به أعمال...» (29)

الهوامش :

(1) عطية، أحمد عبد الحليم، دراسات أخلاقية، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة،2001، ص 290.

(2) عطية، أحمد عبد الحليم، دراسات أخلاقية،، ص 279.

(3) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا،موفم للنشر، الجزائر، 1990.

(4) عطية، أحمد عبد الحليم، دراسات أخلاقية، ص 279.

(5) ابن رشد، الضروري في السياسة، ترجمة أحمد شحلان، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، 1997، ص 131.

(6) المصدر والمكان نفسه.

(7) المصدر نفسه، ص130.

(8) المصدر و المكان نفسه.

(9) المصدر نفسه،ص128.

(10) المصدر نفسه،ص 131.

(11) فريدرخ نيوفونر (منزلة المرأة عند ابن رشد المجلة التونسية للدراسات الفلسفية،تصدرها الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، تونس،العدد 19، 1998،)،ص32.

(12) الضروري في السياسة،ص 130.

(13) المصدر نفسه، ص 128.

(14) المصدر نفسه، ص 126.

(15) المصدر والمكان نفسه

(16) عطية، أحمد عبد الحليم، دراسات أخلاقية،، ص 280.

(17) فريدرخ نيوفونر (منزلة المرأة عند ابن رشد) ،ص 34

(18) فريدرخ نيوفونر (منزلة المرأة عند ابن رشد)،ص 36.

(19) عبد الله شريط (المسألة الاجتماعية عند ابن رشد) مجلة دراسات فلسفية، معهد الفلسفة جامعة الجزائر،العدد 5، 1998، ص 94.

(20) ربيع، ميمون (القيم السائدة في تفكير ابن رشد و أبعادها) أعمال ملتقى ابن رشد، ص 322.

(21) ج، روزنتال (آراء ابن رشد السياسية) مجلة البيّنة ،ماي 1962، المغرب، ص 95.

(22) فريدرخ نيوفونر (منزلة المرأة عند ابن رشد) ،العدد 19، ص 36.

(23) الضروري في السياسة، ص 125.

(24) فريدرخ نيوفونر (منزلة المرأة عند ابن رشد)، ص 36.

(25) الضروري في السياسة، ص 124.

(26) الضروري في السياسة، ص124.

(27) المصدر والمكان نفسه.

(28) المصدر السابق، ص 125.

(29) الضروري في السياسة، ص 124.

(30) عطية، أحمد عبد الحليم، دراسات أخلاقية، ص 290.

الاستشراق والجامعة الأهلية في مصر

جوزيبي سكاتولين

أحمد حسن أنور

حينما شرعنا فى إعداد هذه الصفحات القليلة عن المفكر أحمد عبد الحليم عطية اكتشفنا أنها مهمة ليست سهلة على الإطلاق، فحينما يقف الباحث أمام السيرة العلمية والإسهامات الفكرية للدكتور عطية يكتشف أنه يقف أمام محيط فائض من المعارف الموسوعية والإسهامات الفكرية التى من شأنها الكشف عن الأنشطة الفلسفية ليس فى مصر وحدها بل فى سائر البلدان العربية. فمن الصعب أن يجد الباحث حقل من الحقول الفلسفية المختلفة إلا ويجد فيه إسهامات دراسية وبحثية للدكتور أحمد عبد الحليم، فهو ينتقل ببراعة بين الحقول الفلسفية المختلفة مثل: فلسفة العصور الوسطى، عصر النهضة، الفلسفة الحديثة، الفلسفة المعاصرة، فلو تأمل القارئ كتبه الأخيرة عن الفلسفة الأوروبية والأمريكية على سبيل المثال لا الحصر فسيجد له إسهامات عن أهم الفلسفات فى أوروبا، ففى دائرة اهتماماته عن الفلسفة الألمانية سيجد القارئ كتب له عن: هيجل، كانط، نيتشه، فيورباخ..ألخ. وحتى لا يتسرع القارئ بالقول بأنه يركز فقط على الفلسفة الألمانية، فسنجد له أيضا اسهامات عن أهم المفكرين والفلاسفة الفرنسيين مثل: سارتر، ميرولوبونتي، ريكور، وصولا إلى المفكر الفرنسي المسلم روجيه جارودي. كما سنجد ضمن سيرته الذاتية اهتمامات أخرى ببعض الفلسفات- التى ربما لا تركز عليها الدراسات الفلسفية فى أوروبا- مثل الفلسفة الأسبانية. كما قدم دراسات أكاديمية حول مفهوم القيم عند اثنين من أهم فلاسفة الاكسيولوجيا فى الولايات المتحدة هما: رالف بارتون بيرى والقيم فى الواقعية الجديدة، وولبر مارشال ايربان وميتافزيقا القيم.

ولا يعنى ذلك على الإطلاق عدم اهتمامه بالاتجاهات الفلسفية المعاصرة فى الوطن العربى- حتى لا يصفه البعض بأنه كروان دراسات الفلسفة الغربية فقط- فسيجد القارئ أيضا اسهامات للدكتور عبد الحليم عطية: فيما ارتبط بالأدب العربى المعاصر ممثلة فى دراساته عن العبقرى الراحل نجيب محفوظ، وفيما ارتبط بين الفكر والسياسة فى كتاباته عن الفلسفة والثورة فى مصر، وفيما ارتبط بالفلسفة فى العالم العربى عامة وفى مصر خاصة بدراساته الوصفية والتحليلية والنقدية عن شخصيات فكرية أخذت مكانة مركزية فى العالم العربى مثل: عبد الرحمن بدوي، محمود أمين العالم، حسن حنفى، عبد الوهاب المسيري، أنور عبد

الملك، عبد الغفار المكاوي، هشام شرابى، على أومليل، فتحى التريكى، وغيرهم من الشخصيات الفكرية التى ساهمت فى بناء المنظومة الثقافية فى العالم العربى. زد على ذلك اهتمامه بالعديد من القضايا والإشكاليات الفلسفية مثل: الابستمولوجيا، البيواتيقا، الفلسفة النسوية، الحداثة، ما بعد الحداثة، والحوار بين الأنا والأخر. ولا تتسع هذه الصفحات للحديث عن مجمل مؤلفاته- لأن سيرته العلمية التى اطلعت عليها أكبر من حجم هذه المقالة المتواضعة- التى كانت تجربة وجودية فكرية إن جاز التعبير.

وأمام كل هذا الكم من الإسهامات الفلسفية يجد كاتب هذه السطور نفسه أمام سيول من الكتابات الفلسفية التى تصعب عليه مهمته، لو اهتم ببعض الأمور على حساب البعض الأخر، فلذلك سنركز الاهتمام هنا على موضوعين: الاستشراق والجامعة الأهلية فى كتابات المفكر أحمد عبد الحليم عطية؛ اعتمادًا على مقالته المعنونة بـ: أسين بلاثيوس فى الكتابات العربية المعاصرة، والمنشورة فى مجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدريد عام 1995م. وكتابه: «الخطاب الفلسفي فى مصر: دراسة فى الأفكار والأعلام» المنشور فى دار قباء للنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2001م، وتحديدًا على الجزء الخاص بالخطاب الفلسفي فى الجامعة الأهلية.

مفهوم الاستشراق: يعود التعريف الاصطلاحى للاستشراق إلى ما كتبه الغربيون أولًا عن هذا المجال المعرفي؛ الذي أنشئت المعاهد والكليات والأقسام العلمية لدراسته. ويرى بعض الباحثين الغربيين أن مصطلح الاستشراق ظهر في الغرب منذ قرنين من الزمان على تفاوت بسيط بالنسبة للمعاجم الأوروبية المختلفة، لكن الأمر المتيقن أن البحث في لغات الشرق وأديانه وبخاصة الإسلام قد ظهر قبل ذلك بكثير. ولعل كلمة مستشرق قد ظهرت قبل مصطلح استشراق، فهذا آربري Arberry في بحث له في هذا الموضوع يقول: «والمدلول الأصلي لاصطلاح (مستشرق) كان في سنة 1638م، وفي سنة 1691 وصف آنتوني وود Wood Anthony صمويل كلارك Clarke Samuel بأنه (استشراقي) يعنى ذلك أنه عرف بعض اللغات الشرقية. وبيرون في تعليقاته على Harold Childe's Pilgrimage يتحدث عن المستر ثورنتون وإلماعاته الكثيرة الدالة على استشراق عميق»[1]. وقد عرّف غربيون آخرون الاستشراق ومن هؤلاء المستشرق رودي بارت حيث يقول: «الاستشراق علم يختص بفقه اللغة خاصة. وأقرب شي إليه إذن أن نفكر في الاسم الذي أطلق عليه، كلمة استشراق مشتقة من كلمة «شرق» وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي»[2]. ويعتمد

المستشرق الإنجليزي آربري تعريف قاموس أكسفورد الذي يعرف المستشرق بأنه «من تبحّر في لغات الشرق وآدابه»[3]. كما تشير موسوعة ويكيبديا فى تعريف الاستشراق على المفهوم القائل بأن الاستشراق هو دراسة كافّة البنى الثّقافيّة للشّرق من وجهة نظر غربي، وتستخدم كلمة الاستشراق أيضًا لتدليل تقليد أو تصوير جانب من الحضارات الشرقية لدى الرواة والفنانين في الغرب. والمعنى الأخير هو معنى مهمل ونادر التركيز عليه فى الدراسات العربية[4].

والجدير بالذكر أن مصطلح «إستشراق» من المصطلحات أو المفاهيم التى أخذت دلالات وأبعاد متنوعة، ومختلفة ومتضاربة أحيانا من كاتب لآخر. وصارت النقاش والجدل ما بين الهجوم والدفاع عن الاستشراق، ولعل السبب فى ذلك هو سيطرة الرؤية الأحادية[5] على أذهان بعض دارسى الإستشراق. فمنهم من هاجم الاستشراق واعتبره الشر القادم من الغرب، ومنهم من دافع عن الاستشراق دفاعًا متشددًا لإعجابه بالحضارة الغربية من ناحية ومنهج أصحاب الحركة الاستشراقية من ناحية أخرى، ومنهم من التزم بالمنهجية والموضوعية أثناء الكتابة عن الاستشراق. ومن الملاحظ فى الكثير من الدراسات السائدة التى تناولت مفهوم الاستشراق أنها جمعت الاستشراق فى بوتقة واحدة، مثل كتاب: الاستشراق (لإدوارد سعيد)، كما أن بعض الدراسات العربية عن الاستشراق قامت بانتقاء بعض الآراء والأحكام محاولة تعميمها على كافة الدراسات الاستشراقية.

وقبل الدخول فى رؤية موقف الدكتور أحمد عبد الحليم عطية من هذه القضية (الاستشراق) نود القول بأهمية التفرقة بين المراحل التاريخية المختلفة للحركة الاستشراقية هذا من ناحية، وأن نفرق بين نوعين من الدراسات الاستشراقية هما: الاستشراق العلمي الأكاديمي من ناحية، والاستشراق السياسي من ناحية أخرى.

بمعنى: أن نفرق بين طبيعة ونتائج الدراسات الاستشراقية فى القرنين الثامن والتاسع عشر الميلاديين- وبين طبيعتها ونتائجا فى الوقت الراهن، كما أنه لا يجب تعميم أحكام عامة على كافة مدارس الاستشراق، فما ينطبق على الحركة الاستشراقية فى أمريكا قد لا ينطبق على الحركة الاستشراقية فى المانيا على سبيل المثال لا الحصر. كما أن كل حركة استشراقية قد تجمع بداخلها آراء واتجاهات متباينة، وقد نجد أنفسنا بحاجه إلى الوقوف الدقيق أمام كل تجربة فى مجال الاستشراق على حده.

ويظهر هذا الأمر بوضوح فى كتابات الدكتور أحمد عبد الحليم، فحينما يتناول الاستشراق وطبيعته

وبنيته لا يتناوله بشكل عام وسطحى- كما يستسهل البعض-، ولكنه يتناوله من خلال حالات محدده تشبه «دراسة الحالة» لدى كل مستشرق على حده. وهذا ما فعله فى كتاباته عن هنرى كوربان، وآسين بلاثيوس، وماسينيون الذى خصص دراستين عنه، وكذلك المستشرق الهولندى دى بور الذى درس الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين مع دراسة مستفيضة عنه. ففى مقالته عن آسين بلاثيوس على سبيل المثال يعرض بأمانة موضوعية الآراء المختلفة للدارسين العرب الذين تناولوا أعمال بلاثيوس[6]، ولا يمنعه ذلك من تقديم النقد سواء لبعض هذه الآراء أو لبعض أفكار بلاثيوس.

زد على ذلك أنه يعترف بأمانة موضوعية بتركيزه على تقديم صورة لأعمال بلاثيوس التى ترجمت إلى العربية- فقط كى لا يقع فى فخ التعميم نتيجة عدم اطلاعه على بعض أعمال بلاثيوس الغير مترجمة إلى العربية- وكيف طبقت فى بعض الأبحاث التى تناولت قضايا الأدب والفلسفة والتصوف الإسلامى فى الأندلس، وموقف الباحثين العرب منها[7]، ثم يعرض مضمون فصول كتاب آسين بلاثيوس (ابن عربى حياته ومذهبه)، لكى يصل إلى نتيجة مفادها: «لقد توقفنا أمام هذه النقاط التى تبرز الهدف الذى سعى إليه بلاثيوس فى حديثه عن ابن عربى، وهو إبراز الأصول المسيحية لتصوفه؛ الذى ينتمى لاسبانيا المسيحية بقدر ما ينتمى للتصوف الإسلامى- ذى المصدر المسيحي فى رأيه- الذى أثر بدوره فى الصوفية المسيحية فيما بعد خاصة فى المدرسة الكرملية[8]. ورغم اتفاقنا الجزئى مع هذه النتيجة، إلا أننا نرى بدون شك أنها جاءت نتيجة محاولة منهجية وموضوعية ولم تستند إلى أى تحيز أيديولوجي سابق، والدليل على ذلك تناوله لعمل بلاثيوس (أثر الإسلام فى الكوميديا الإلهية)، هذا الكتاب الذى وصفه المستشرق الإيطالى نلينو بأنه: عظيم القيمة باعتباره فتحا جديدًا لدراسات القرون الوسطى عمومًا من حيث أنه أثبت تسلسل الأفكار الإسلامية عن الحياة الأخرى إلى المعتقدات الشعبية المسيحية الغربية[9]. ويناقش الدكتور أحمد عبد الحليم هذا الأمر فى عرضه المختصر لمحتويات عمل بلاثيوس وفصوله المختلفة[10].

ويشيد الدكتور عطية بأسين بلاثيوس بقوله: «إن بلاثيوس يتحرى الدقة فى الموضوعات التى يختارها ومثال ذلك دراسته لابن حزم وترجمته لكتاب «الفصل فى الملل والنحل»، فقد بذل جهودا عظيمة لاعطاء ابن حزم المكانة التى تليق به كمفكر وفقيه عظيم.... ويتضح مما سبق جهده الكبير (يقصد بلاثيوس) فى دراسة ابن حزم وربط حياته وأفكاره بالاطار العام الذى ينتمى إليه[11]. ولا يهمنا هنا أن يكون انطباع أو رأى الدكتور أحمد عبد الحليم عن بلاثيوس إيجابى أو سلبى، بل ما يهمنا هو وقوفه ودرسته بموضوعية

منهجية لأسين بلاثيوس باعتباره حالة استشراقية قد تتشابه وقد تختلف مع حالات استشراقية أخرى، كما أنه لم يستخلص أحكام من دراسته لبلاثيوس ويعممها على غيره من المستشرقين، ولعل أكبر دليل على ذلك هو قوله- بتواضع- فى خاتمة بحثه: لا يمكن انهاء هذه الدراسة والادعاء بأنها تناولت كل ما كتب وترجم لبلاثيوس فى العربية فلا شك أن هناك مجهودات أخرى مغربية ربما لم تصل إلينا، إلا أن ما عرضنا له يكفى لبيان فضل العالم الاسبانى الذى سعينا فى الفقرة الأولى من هذا البحث لبيان ملامح صورته عند الكتابات العربية... [12].

وبعد قراءة ما كتبه الدكتور أحمد عبد الحليم عن بلاثيوس يمكنا القول بأنه: ليس من بين هؤلاء الدارسين الذين يأخذون موقف ذا رؤية أحادية للاستشراق، أو موقف ذا طبيعية أيديولوجية جامدة، أو موقف استاتيكي ثابت، ولكنه موقف ديناميكي حيوى يفصل بين العلمي والسياسي، بالإضافة إلى أنه لا يستخلص أحكام محددة من مستشرق معين ويقوم بإسقاطها على مستشرق أخر، ولكنه من بين هؤلاء الذين يرفضون خلط العلمى بالسياسى، ويبتغون طريق البحث عن الحقيقة، وهذا أمرًا كفيلًا بتوضيح موقفه من الاستشراق.

وإذا كان عنوان هذه المقالة المتواضعة هو الاستشراق والجامعة الأهلية عند أحمد عبد الحليم، فمن المنطقى أن يبرز التساؤل الأتى: ما هى علاقة الاستشراق بالجامعة الأهلية؟ وهل أثرت الحركة الاستشراقية على الجامعة الأهلية؟ فمن المعروف أن الانتباه العربى إلى أعمال المستشرقين منذ ترديد رفاعه الطهطاوي بعض مفردات أستاذه سلفستر دوساسي، مرورًا بمجادلات الأفغاني وعبده لرينان وهانوتو، إلى بداية تأسيس الجامعة الأهلية عام 1908م حينما تم استقدام مستشرقين أوروبيين للتدريس كان من بينهم: كارلو الفونسوا نيللينو، وفيشر وماسينيون، وكان لهم بين المصريين والعرب تلامذة، وهذا الأمر الربط بين الاستشراق من ناحية، ونشأة الجامعة الأهلية وأثرها فى الثقافة العربية من ناحية أخرى، يتضح مرات عديدة فى كتابات الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، بشكليه المباشر والغير مباشر كما سنرى لاحقا.

وقبل الدخول فى تفاصيل توضيحية نود التوقف قليلًا عند كلمات الأهداء التى أوردها أحمد عبد الحليم فى كتاب: الخطاب الفلسفى مصر: «إلى هشام شرابى المفكر والإنسان، صاحب النقد الحضارى للمجتمع العربى، مشروع الجيل الحالى من أجل التقدم والعلم والعقلانية والحداثة والديمقراطية وحقوق البشر

والتعددية والاختلاف». لأن هذه السطور القليلة تعبر عن رؤية أحمد عبد الحليم الدلالية لإسهامات هشام شرابى صاحب مؤلفات: مقدمات لدراسة المجتمع العربى، المثقفون العرب والغرب، النظام الأبوي، النقد الحضاري للمجتمع العربي. حيث يوضح دلالة الإهداء عدم عشوائية اختياره، لهشام شرابى الذى أكثر من الكتابة عن: الوعي والتغيير، الإنسان العربي والتحدي الحضاري، المثقف العربي والمستقبل، وهذه الموضوعات تشكل حجز الزواية فى الثقافة العربية الإسلامية.

وتظهر القيمة الفلسفية لكتاب: الخطاب الفلسفي فى مصر من السطور الأولى، حيث لا يريد مؤلف هذا الكتاب أن يقتصر دوره على مجرد العرض لشخصيات مصرية وغير مصرية ساهمت اسهامات فكرية عميقة فى الخطاب الفلسفي فى مصر، بل يريد إثارة العديد من التساؤلات، مثل: هل هناك خطاب فلسفي فى مصر؟ وفى حالة الإجابة بالتأكيد فما هى طبيعة هذا الخطاب؟ وما معناه؟ وما توجهاته؟ وما علاقته بالخطاب الفلسفي العربي الوسيط والحديث؟ ومثل هذه التساؤلات ليس من شأنها أن توضح غرض المؤلف فحسب، بل قد تساعد أيضا على توضيح رؤيته الفلسفية[13].

ومما يزيد التساؤلات السابقة صعوبة وارتباكا هو اعتراف صاحب كتاب الخطاب الفلسفي، بأن الخطاب الفلسفي فى مصر لا يمكن تناوله إلا فى إطار الخطاب الفلسفي العربي، فهو لغة وموضوعًا جزء من الفكر العربى المعاصر الذى أسهم فيه الأساتذة العرب على اختلاف أقطارهم وتوجهاتهم ومناهجهم وما يعالجونه من مشكلات فلسفية[14]. ليس هذا فحسب، بل يدرك المؤلف وبوضوح اسهامات شخصيات غير عربية (تنتمى إلى مدارس استشراقية متعددة) منذ فترة مبكرة، فى الخطاب الفلسفي العربي عامة، والخطاب الفلسفي فى مصر خاصة، ويتضح هذا الأمر جليا فى الصفحات التى كتبها المؤلف تحت عنوان (ماسينيون: رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفي العربي). معتمدًا على المحاضرات التى ألقاها ماسينيون فى الجامعة الأهلية بمصر عام 1912م. وفى ثنايا رؤية أحمد عبد الحليم لدور ماسينيون لا يفوته ذكر ملاحظة جوهرية ارتبطت بماسينيون، حيث يقول: ويلاحظ أن ماسينيون يركز على كتب التصوف كمصدر للمادة العلمية للمعجم أكثر من غيرها، فهي من الكتب التى لابد لنا من الرجوع إليها، والصوفية هم الذين أسسوا تقريبًا علم الاصطلاحات، ومن كتبهم التى يشير إليها: التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي، والرسالة القشيرية، وكشف المحجوب للهجويري...ألخ[15].

وهنا نوّد التوقف قليلا لمناقشة هذه الملاحظة- لأنها قد تكون ملاحظة مركزية- حيث أثرت فى رؤية

كبار مستشرقي القرن الماضي، ومستشرقي الحاضر، فمن المعروف أن الجيل الأول من هؤلاء المستشرقين، أي الذين عاشوا في الفترة ما بين القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين، رأوا أن التصوف الإسلامي نشأ من مصادر أجنبية لا من داخل الدين الإسلامي نفسه، وكان سبب ذلك تأثرهم بفلسفة التاريخ الخاصة بالفيلسوف الألماني المشهور فريدريش هيجل. ومعروف أن هيجل بنى فلسفته عن التاريخ البشري على نظرية عامة، وهي ما تعرف بمركزية الحضارة الأوروبية على أنها المرحلة الأخيرة والأسمى لسلسلة من تجليات الروح المطلق عبر التاريخ البشري[16] ولذلك فقد طلب هؤلاء المستشرقين الأوائل، من أمثال ثولوك (Tholuk .A .D .F)، دوزي (Dozy .R)، بالمير (Palmer .H .E)، هورتن (Horten Max)، وهارتمان (Hartmann .R)، زانهير (Zaenher .C .R) وغيرهم، مصدر التصوف الإسلامي في الأديان من أصل هندو-آري (Aryan-Indo، أي هندي-فارسي). أما البعض الآخر من المستشرقين، من أمثال أوليري (Delacy Leary'O)، نيكلسون (Nicholson .A .R)، براون (Brown .P .J)، فقالوا بالمصدر اليوناني للتصوف الإسلامي، فى حين أن هناك بعض المستشرقين، من أمثال جولدتسيهر (Goldziher .I)، فون كريمر (Kremer Von .A)، آسين بلاثيوس (Palacios Asin)، أوليري (Leary'O .D)، نيكلسون (Nicholson .A .R)، وتور آندري (Andrae Tor)، الذين قالوا بالمصدر النصراني أو المسيحي للتصوف الإسلامي[17] إلا أنه مع كتاب ماسينيون «دراسة في مصادر القاموس الإصطلاحي للتصوف الإسلامي» عام 1922م[18]، أصبح هناك إجماع غير قابل للنقاش وسط الحركة الإستشراقية على أن الإسلام (القرآن الكريم والسنة النبوية) هو المصدر الأول والأصلي للتصوف الإسلامي.

وبذلك أصبحت الملاحظة الإصطلاحية التي لاحظها أحمد عبد الحليم حيث قال بأن: الصوفية هم الذين أسسوا تقريبًا علم الاصطلاحات [الخطاب الفلسفي، ص31] هي محور العديد من الدراسات الاستشراقية- حتى المعاصرة منها- التى ذهبت فى البحث عن أصل المصطلحات الصوفية فى (الكتاب والسنة)، مما جعل بولس نويا يقول فى إحدى كتبه: بفضل المتصوفة تَوَلَّدتْ لغة جديدة في لسان العرب، ألا وهي لغة الخبرة الروحية الذاتية[19].

ورغم انتقادنا للدكتور أحمد عبد الحليم عطية لندرة كتاباته فى مجال التصوف الإسلامي- التى نتج عنها عدم تمكننا من معرفة موقفه من أهم القضايا المرتبطة بالتصوف-، إلا أننا نثمن رصده لهذه الملاحظة القيمة-

سابقة الذكر- حيث أثرت فى رؤية الحركة الاستشراقية المعاصرة لمصدر التصوف الإسلامى.

ومن أبرز الاختلافات التى لا نتفق فيها مع ما قدمه أحمد عبد الحليم عن ماسينيون قوله: لم يقدم ماسينيون معجمًا أو قاموسًا بل حدد طريق تأسيس مثل هذه القاموس فى محاضراته، وكان له فضل السبق فى إرساء قواعد اللغة الفلسفية..ألخ[20]. حيث نتفق مع الجزء الثاني من هذا النص إلا أن الجزء الأول كان صادقًا حتى عام 1921م وهو العام الذى يدور قبله حديث الدكتور عطية عن محاضرات ماسينيون، لأنه في عام 1922م قدم ماسينيون قاموسًا لأهم المصطلحات الصوفية فى كتابه: نشأة المصطلح الفني فى التصوف الإسلامي، المنشور باللغة الفرنسية بباريس عام 1922م، مستخرجًا فى هذا القاموس أيضا أساس المصطلحات الصوفية التى تناولها من (النص القرآني والسنة النبوية)، صحيح أن هذا القاموس غير شامل كافة موضوعات الفلسفة الإسلامية، إلا أنه يعتبر لا غنى عنه لدراسي التصوف الإسلامي، وربما كان هذا الأمر أيضا مصدر غموض لعدد من دارسي التصوف فى العالم العربي، لأن هناك كتاب آخر يحمل نفس العنوان من تحقيق الأستاذة الدكتورة زينب الخضيري وهو عبارة عن تجميع لبعض المحاضرات التى ألقاها ماسينيون فى الجامعة الأهلية بمصر، والكتاب الأخير يختلف شكلًا ومضمونًا عما كتبه ماسينيون باللغة الفرنسية ونشره فى باريس. أما بخصوص بقية النقاط التى طرحها أحمد عبد الحليم والمرتبطة بماسينيون فنحن نتفق معه تارة، ونختلف معه تارة أخرى، ونرى أنه من الأمانة العلمية القول بأن بعض النقاط التى نختلف فيها معه، لها أنصار على الساحة الفكرية، وما هى إلا مجرد اختلاف بين وجهات النظر الفلسفية المختلفة.

وعندما ننتقل إلى ما قدمه أحمد عبد الحليم عن الكونت دى جلارزا والمنهج النقدي فى درس الفلسفة، فمن أول الأمور الى نثمنها بغير نقاش فى هذا الجزء هو كشفه عن جزء من الأمور المجهولة فى الكتابات العربية والغربية، وعن إسهام مستشرق تقل الكتابات عنه فى الثقافة العربية، وهو الكونت دى جالارثا والدرس الفلسفي فى الجامعة المصرية، ومما يزيد من تثميننا لهذا الجزء هو أن صاحبه لم يكتفي بكتاباته عن الكونت دى جلارزا فى كتابه الخطاب الفلسفي فى مصر (المنشور عام 2001م)، بل إننى أعتقد بأن هذا الجزء المجهول ظل يشغله حتى أدى به فى نهاية المطاف إلى تقديم ونشر مخطوطات محاضرات جالارزا بالجامعة المصرية فى «الفلسفة العامة»، و«الفلسفة العربية والأخلاق» وكتاب خاص تحت عنوان: الكونت دى جالارثا: الفلسفة اليونانية (المنشور عام 2008م)[21]، وفى كلا الكتابين يصف جلارزا قائلا: بأنه

صاحب أول درس فلسفي دقيق فى الجامعة المصرية فى مقدمة محاضرات 18- 1919م[22]، وفى هنا الكتاب الأخير يبزر دوره وأهميته فى دراسات الفلسفة اليونانية من جهة، والفلسفة الإسلامية- مركزا على دراسته للفارابى ومسكوية- من جهة أخرى. فى حين أننا نعتقد بأن أهم ما جاء فى هذه الصفحات هو تحليل أحمد عبد الحليم لمنهج الكونت دى جلارزا، ولمن يريد التفاصيل فليطلب ذلك هناك[23].

وربما كانت أهم الدلالات فى كتاب الخطاب الفلسفي من وجهة نظرنا ما فى الجزء الخاص بـ طنطاوي جوهري «الفيلسوف الحكيم»: بدايات الدرس الفلسفي فى الجامعة، حيث بذل فى هذه الصفحات جهد عميق من أجل استخراج ما أسماه المؤلف بـ «القراءة الفلسفية لأعمال طنطاوي جوهري»[24]، مشيرًا إلى مكانة وصورة «المفسر»[25]، الغير تقليدية وغير المسبوقة، ويضعها فى مقابلة صورة «الفيلسوف»، حيث يعتبره مصلح ديني تقدمي، كما يعتبره من فلاسفة القرن العشرين، وكعادة أحمد عبد الحليم عطية، لا يكتب عن شخصية قبل أن يحيط به خبرًا، بأهم ما كُتب عن هذه الشخصية، فها هو يستفيد بشكل إبداعي، بإعادة قراءة وتوظيف إيجابيات الكتابات القليلة النادرة عن طنطاوي جوهري. وأشك فى أنه قد ترك شيئًا عن هذه الشخصية لم يطلع عليه. وحتى مع مصادر الشخصية سنجده يستبعد من المصادر ما هو غير ذى صلة بالقضايا التى يناقشها، ويبقى منها ما يخدم رؤياه التحليلية فى القراءة.

وفى ثنايا تحليله سنجد بعض العبارات التى ما أحوج العالم الإسلامى لها فى هذه اللحظات مثل: كانت كتاباته تهدف إلى تجميع القوى الإسلامية المختلفة فى إطار وحدة جامعة على أسس إسلامية عقلانية مصحوبة بفهم معاصر لنظم الحياة المختلفة ذى نهج إصلاحى[26]، فما أحوج الإسلام السياسي إلى إدراك مثل هذه الأفكار التى ظهرت فى الشرق على يد رجل دين مجدد، يعترف بأن كتاباته كانت استجابة من المفكر لحاجات الواقع.

ومن الملف للنظر والمثير لتساؤلات عديدة ما ذكره أحمد عبد الحليم من استخدام طنطاوي جوهري لمصطلح «الفلسفة العربية» بالرغم من وجود عدة عناوين تحمل اسم «الفلسفة الإسلامية» وهذه المسألة تطرح كما ذكرنا عدة تساؤلات لا يتسع لها هنا المجال، ونأمل طرحها ومناقشتها فى المستقبل إن شاء الله.

ومن أبرز الأفكار التى قدمها كتاب الخطاب الفلسفي ما سعى إلى تأكيده حين ذهب المؤلف قائلا: إن الخطاب الفلسفي هو الأساس الذى تنطلق منه كل خطابات طه حسين الأخرى، وبيان ذلك لا يتم بتناول خطابه الفلسفي باعتباره نتاجا للتيارات الفلسفية فى فرنسا- أو ترديدًا لآراء الدراسات الاستشراقية

فى المجال الأدبى فقط- أو تمجيدًا للفلسفة اليونانية التي لعبت دورًا فى الفلسفة العربية، وذلك لأن قراءتنا- أي قراءة مؤلف الخطاب الفلسفي- تنصب على إبراز التفكير العقلي والمنهجي فى مجمل كتابات طه حسين الفلسفية التي تؤسس مشورعه التحديثي للنهضة، والذى نجده لدى المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر[27]، واعتقد أن النص الأخير يرتبط ارتباطًا مباشرًا بالعديد من التساؤلات المطروحة فى بداية هذه الدراسة، حيث يتضح ذلك بقول: المهم إذا لدى لطفى السيد وطه حسين... وغيرهم، هو إحداث النهضة الشرقية بالإستعانة بنفس الأدوات والوسائل التى أحدثت النهضة الغربية (وهنا سندخل فى أثر وعلاقة الاستشراق بمرحلة ثقافية معينة فى الثقافة العربية- سواء كان هذا الأثر مباشر أو غير مباشر)... ومن هنا فهم طه حسين- صاحب كتاب مستقبل الثقافة فى مصر- أهمية تجاوز تجديد الدرس الفلسفي فى إطار الجامعة مثلما فعل مصطفى عبد الرازق إلى الحياة الفكرية المصرية، كما أنه لم يكتفي بالإطار الديني الاصلاحي بل تجاوزه للتأسيس الفلسفي لأفكار النهضة والتقدم والحرية[28].

وختامًا: فإن ما جاء فى كتاب الخطاب الفلسفي فى مصر، وبالذات فى الجزء الخاص بالخطاب الفلسفي فى الجامعة الأهلية، يعتبر مادة أولية تشمل الخطاب الفلسفي فى مصر، فهى تقدم نماذج- أخذت الريادة- لما قدم فى الجامعة المصرية القديمة- الأهلية- من درس فلسفي، فى الفلسفة بفروعها، وتاريخها، وقد أثرت هذه المرحلة فى الثقافة الفلسفية ليس فى مصر وحدها، بل فى العالم العربى أجمع، وربما امتدت هذه الدلالات الثقافية إلى أجيال متأخرة- لا شك- فى أنه يأتى من ضمنهم المفكر المصري الأصيل أحمد عبد الحليم عطية.

الهوامش

1 - آرثر جون آربري، المستشرقون البريطانيون، ترجمة: محمد الدسوقي النويهي، لندن، 1946م، ص8.

2 - رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية (المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه)، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكتاب العربى، القاهرة، بدون تاريخ نشر، ص 11.

3 - آرثر جون آربرى، المرجع السابق، ص8.

4 - استشراق: http://ar.wikipedia.org

5 - يرد المستشرق الإيطالى «فرانسيسكو جابرييلى» على هجوم الدكتور أنور عبد الملك فى مقالته:

«الاستشراق مازمًا» وكل مهاجمى الاستشراق، حيث يرى جابرييلى: أنهم لم يفرقوا بين أنواعه وتخصصاته، إذ وضعوه فى قفص الاتهام، وراحوا يحاكونه على أصوله ومقاصده ومناهجه ونتائجه، فى حين أن الاستشراق كما يرى جابرييلى هو أحد فروع العلم الأكثر مسالمة ووداعة، حيث يختار المستشرق بمحض إرادته دراسته العلمية لأحد قطاعات المعرفة الأبعد عنه من حيث المكان والزمان رغم مختلف العراقيل اللغوية والدينية والثقافية وغيرها، وعليه فإن جابرييلى يرى أن الاهتمام بالحضارات الشرقية يُشكل بحد ذاته أحد الفصول المشرقة للحضارة الأوروبية فى العصر الحديث.. لمزيد من التفاصيل راجع: الاستشراق بين دُعاته ومُعارضيه، محمد أركون وآخرون، ترجمة وإعداد: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1994م، ص178.

6. حيث يعرض رأى د. محمد بن عبود، ورأى د. الطاهر أحمد مكى، ورأى د. عبد الرحمن بدوى، ورأى الباحث السورى محمد رضوان الداية، ورأى د. حامد أبو أحمد، للإطلاع على هذه الآراء انظر: أحمد عبد الحليم عطية، آسين بلاثيوس فى الكتابات العربية المعاصرة، مجلة المعهد المصرى للدراسات العربية، مدريد، 1995م، ص ص: 78-83.

7 - السابق، ص84.

8 - السابق، ص87.

9 - لمزيد من التفاصيل راجع: مقدمة دوق البا للطبعة الانجليزية انظر: أسين بلاثيوس، أثر الإسلام فى الكوميديا الإلهية، ترجمة جلال مظهر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1980م، ص8.

10 - انظر: أحمد عبد الحليم، اسين بلاثيوس فى الكتابات العربية المعاصرة، ص ص: 87-89.

11 - السابق، ص 90.

12 - السابق، ص101.

13 - أحمد عبد الحليم الخطاب الفلسفي فى مصر، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001م، ص9.

14 - السابق، ص13.

15 - السابق، ص31.

16- جوزيبي سكاتولين، تأملات فى التصوف والحوار الديني من أجل ثورة روحية متجددة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2013م، ص.22

17 - جوزيبي سكاتولين وأحمد حسن أنور، التجليات الروحية فى الإسلام نصوص صوفية عبر

التاريخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2008م، ص24.

18 - Louis Massignon, Essai sur les origines du lexique téchnique de la mystique musulmane, Paris, Cerf, 1999, (1ed. Geuthner, 1922; Vrin, 1954, pp. 69- 73; Molé Marijan, Les mystiques muslmans, Les Deux Océans, Paris, 1982, pp. 3-26.

19 - Paul Nwyia, Exegèse coranique et langage mystique, Dar al-Machreq, Beirut, 1970, p. 4.

20 - أحمد عبد الحليم، الخطاب الفلسفي، ص35.

21 - لمزيد من التفاصيل انظر: أحمد عبد الحليم عطية، الكونت دى جالارثا: الفلسفة اليونانية، إصدارات أوراق فلسفية (10) دار الثقافة العربية، القاهرة، 2008م.

22 - أحمد عبد الحليم، الخطاب الفلسفي فى مصر، ص72.

23 - السابق، ص76- 79.

24 - السابق، ص84 وما بعدها.

25 - المقصود بكلمة المفسر هنا: إبراز اتجاهات التفسير القرآني فى العصر الحديث اعتمادًا على أهم وأضخم كتابات طنطاوي جوهري وهو كتاب: الجواهر فى تفسير القرآن.

26 - أحمد عبد الحليم، الخطاب الفلسفي، ص91.

27 - السابق، ص159.

28 - السابق، ص174.

تكريما للدكتور أحمد عبد الحليم عطية

بيثنتى جارثيا جالارثا ومحاضراته فى الفلسفة الكلاسيكية

جوزيب بوتشى مونتاد -تر:عبير عبد الحافظ

ولدت الفلسفة العربية الكلاسيكية خلال فترة طويلة من التكوين والتشكل، ولم تكن تلك الفترة سوى فترة للترجمة ودراسة الفلسفة اليونانية. وارتكزت الفلسفة العربية المعاصرة بدورها علي هذا التأسيس، دون إغفال المساهمات الغربية والدور الذي لعبته في تكوينها وبمراجعة النشاط الفكرى للدكتور أحمد عبد الحليم، نجد أنه قدم مساهمات متعددة ومتواصلة من أجل التعريف بالفكر العربي والفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، منذ كانط وحتى «هابرماس» وتحديداً المفكرين الأمريكيين مثل: «بيرى» و»باركر» من خلال بحوثه العديدة المنشورة. وفي هذا الشأن تعد ترجماته ودراساته مساهمات ذات قيمة من أجل تطور الفلسفة العربية الحديثة.

وهناك بعد علي جانب كبير من الأهمية في النشاط العلمي للدكتور أحمد عبد الحليم عطية، ذلك أنه اهتم بأعلام الفكر العربي المعاصر، فكان مهتما بأعمال عبد الرحمن بدوى ونشر الكتاب الذي طبع بمناسبة بلوغه الثمانين. كما أنه تتلمذ علي يد العالم الجليل حسن حنفى، وعرض لأفكار أستاذه في أبحاثه المنشورة. وفي هذا الصدد أحب أن أشير إلي مفكر آخر، ألقي عبد الحليم عطية الضوء عليه، وهو الأستاذ محمود أمين العالم.

نشير في هذه المناسبة إلي الأستاذ المتخصص بيثنتي جالارثا إبي بيرت كاستا نيدا المعروف في مصر بلقب «الكونت دى جالارثا» ومن الممكن اعتباره مدرساً ومؤرخا للفلسفة بصفته غريب المنشأ، وأيضاً مستشرقا ومؤلفا وكاتباً في مجال التصوف. كان الكونت جالارثا قد سقط في بحور النسيان ولكن نتاجه عاد ورأي الضوء بفضل د. عبد الحليم عطية الذي قدم لنا مجموعة من نصوص جالارثا التي لم تكن قد نشرت من قبل. تتعلق بمحاضراته فى الفلسفة العامة، ومحاضرات الفلسفة العربية، وتشتمل علي محاضرات جالارثا عن ديكارت وباسكال، ومالبرانش، بعبارة أخرى النلسفة الحديثة. وبالمثل فقد نشر محاضرات اخرى عن الفلسفة العربية بالقاهرة «دار النصر للنشر والتوزيع»، الفلسفة اليونانية: القاهرة، دار الثقافة عام 2008م.

وقد أثار انتباهى أن جالارثا 1878- 1938م [1] درس الفلسفة اليونانية واللاتينة بالجامعة المصرية في

أعقاب تأسيسها في الفترة ما بين 1915- 1916، إنني لاتساءل عما إذا كانت هذه المرة الأولي التي قام فيها بالتدريس، وبعد اختفاء مدرسة الإسكندرية[2]. ووفقا لما يظهر في شروح د. عبد الحليم عطية، فإن المحاضرات بدأت بتناول لفلسفة فلاطون والأكاديميات الثلاثة، حيث أن الناشر لم يعثر علي المحاضرات الخاصة بفترة ما قبل فلسفة سقراط. ويتناول الباب الخاص بالأكاديمية معلومات عن: «سبيوسيبوس، اكسينوا كراتس، وفيلون دي لاريسا وأنتيوس دي أسكالون». وأما الأعلام الأهم الذين تناولهم جالارثا فهم:أرسطو طاليس ومدرسته، الرواقية، وخاصة سينكا، وماركوس أوريليوس، وإبيكتيوس نهاية بـ إبيقور ومدرسته.

ويشكل أرسطو صفحات عديدة فى الكتاب(من: 35- 81)، مثلما هو متوقع. ولكن نطرح هذا السؤال: ماذا كانت المصادر التي اعتمد عليها جالارثا؟ يشير هذا إلي طباعة أعمال أرسطو طاليس التي نشرها «بيكر» وصدرت بـ أكسفورد، وبرلين، فضلاً عن نسخة دار فيبرمين ديدوت بباريس عام 1869 . وأوصي بدارستين عن «أرسطو» لـ كلاوديوس بيات، الصادرة في باريس بـألكان عام 1903 والثانية لـ جورج جروت» أرسطوطاليس»، في طبعتها الثانية، لندن عام 1880 لـ جون موراي. وترجمت أعمال أرسطو إلي العربية في حقبة الدولة العباسية فيما عدا كتاب «السياسة»، وتمت المحافظة عليها بفضل شروح ابن رشد، ذلك أن شروح ابن رشد الكبرى اشتملت علي هذه الترجمات ومما لا شك فيه الآن أن الترجمات العربية لـ أرسطو كانت غير منشورة، كما أن من العسير الحصول على المخطوطات وهو ما يفسر عدم رجوع جالارثا لها.

ويبدأ عرض جالارثا بدروس المنطق، و«الطبيعيات». ويواصل بملخصات بيرى هيرمينياس و«التحليلات الأولي». والتحليلات الثانية؛يشير إلي «التحليلات الثانية» ويري أنهم ثلاث وليس اثنان: الهوية، التعارض والثالث المرفوع الـ Exclweu (ص41). هذا الجزء الأول لعرض لـ أرسطو طاليس.

ويهتم جالاثار كثيراً بموضوع الميتافيزيقا: «يعتبرها أرسطو طاليس الفلسفة الأولي، وأنها تتغلب أحياناً علي المعرفة، فهي علم الوجود[3] وعلم الكائن الموجود، كما أنها العلم الذي يدرس العلل الأولي أو جذور كل ما يوجد (ص42).ويعرض جالارثا بعد ذلك للعلل الأربعة، وهي الأسباب الأربعة التقليدية (انظر 2.V.Met). فالشكل (العلة الصورية) يستقبل اسم الـ quidiad " ماهيه الإدراك، كما يترجم جالارثا الـ (انظر Met.1013 b22) To ti en einai

العلل الأولي أو جذور كل ما يوجد (ص42).ويعرض جالارثا بعد ذلك للعلل الأربعة، وهي الأسباب الأربعة التقليدية (انظر Met.V.2).

فالشكل (العلة الصورية) يستقبل اسم الـ "quididad" ماهيه الإدراك، كما يترجم جالارثا الـ (انظر Met.1013 b22) To ti en einai

يشير جالارثا لـ quididad المدركة، الكيان الإدراكي، على أنها هي الوجود (الكينونة)، التي يسأل عنها حين السؤال عن شيء. أما الـ quididad المدركة فهي عالمية، "عام"، وهو ما يطبق علي التعريف. والتعريف هو "logos" في اللغة اليونانية وهو ما ترجمه جالارثا إلي العربية بكلمة "خبرة" (ص42).

ونري أن جالارثا قد استعرض (Met . VII.11) حيث يبحث أرسطوطاليس عن العلاقة بين الهيولى والصورة، في الماهيات الفردية، كما ينتقد إتباع أفلاطون، بشأن مذهبهم فى المثل.ولمناقشة هذه النقطة الثانية، مذهب المثل، يرتكز جالارثا علي أفكار ماكس هاينز، صاحب الدارسة:

Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. (4)

والإشارة التي يضعها جالارثا تبدو غير محددة، وهي Jdp 1. 215، وهي علي الأرجح ترجع إلي هاينز، بصفته مؤلفا مشاركا ومواصلا لـ تاريخ الفلسفة مع أوبر فيج Ueberweg (5). ويؤكد هاينز علي أن أرسطو طليس يضع "الصورة مكان الفكرة الأفلاطونية". بينما المرجعية الثانية التي يشير إليها جالارثا فهو بول دوسن Paul Deussen (1845 – 1919)، والإشارة أيضاً غير مؤكدة، وربما يقصد عمل Deussen الأشهر Allgemeine Geschichte der Philosophie unter Besonderer Berücksichtigung der Religionen.(6)

من جانبه اعتبر دوسن Deussen أن أرسطو طاليس لم يفهم جيداً أفلاطون، لأن الأخير لم ينسب الوجود خارج المثل. (ص44). فضلاً عن أن جالارثا يستعير من دوسن Deussen تفسير أرسطوطليس، الذى يشير فيه إلي العلل الأربعة بصفتها أساسية،

متاثراً بملاحظة تصرفات الإنسان، معطياً شكلاً لمادة معينة، ومستخدماً قدرته علي الحركة نحو الغاية.

ويعير جالارثا اهتماماً لقضية العالم والـ quididad أو الماهية. ويناقش أرسطوطليس فكرة Met.VII.13 ويستخدم جالارثا المصطلح "عام" ليترجم ما يسمي باليونانية Katholou: " ليس كل الكليات ماهيات، فقط يكون ذلك في الماهية أو الوجود، للأشياء المنفردة. فالحب أو الشجاعة كونيان، ولكنهم لا يمثلا ماهيه. (صـ45).

بشكل عام، فإن جالارثا يكتب ملاحظات والإشارات (Z) يليها عدد يرجع إلي الفلسفة اليونانية لزيلر Eduard Zeller (1814 – 1908)

Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung

ويلخص جالارثا ما يلي: "تعتبر ماهيات أرسطو طاليس ماهيات الأشياء فيما الماهيات تعتبر كليات للأشياء،... (التكملة من النص العربي) صـ46- 47).

جملة يصعب فهمها، وأعتقد أن تلامذة جالارثا اعتقدوا بصعوبتها ايضاً. وأشعر بدهشة للتفسير الذى يطرحه جالارثا، والذي علي ما يبدو يتبع فيه رأي دوسن Deussen، عن أرسطو طاليس بصفته شخص يبين وجود الأله "الموجود بالفعل يأتي من الوجود للموجود بالقوة" صـ 47.

ويشير جالارثا هنا إلي جدالات أرسطو ويشير إلي الكتاب "التاسع" (IX) والكتاب XII من الميتافيزيقا، حين يناقش أرسطو لصالح الماهية الخالدة الثابتة، وهي المحرك الأول، علي الرغم من أننا نعلم أن المناقشات حول المحرك الأول الثابت، توجد في الكتاب VII من الفيزيقا. يظهر الأله في تفسيرات جالارثا علي هذا النحو، بعد أن يذكر بأن المحرك الأول يحرك "لأنه الخير والغاية المطلقة"، يقول: لم يعطى الأله للعالم في وقت محدد شكلاً مناسباً لغايته، فالأله هو فقط حالة دائمة من غاية العالم، لأنه الشيء الأكثر كمالا وهدف وغاية الكل. العالم يوجد دائماً في حالة المضاف المنظم[8]، ولن يغنى. وبما أن الله أساساً موجوداً بالفعل في العالم، وليس نتيجة نهائية لتطور ما، وإنما هو بداية ثابتة للعالم. (صـ49).

لدي جالاثار هنا بعض الإشارات لـ أرسطو طاليس:

Met.XII.7, Met. VII. 10, E.N. VII.15. , En Met. XII.7,.

يتحدث أرسطوطاليس عن كيف أن المحرك الأول هو سبب الحركة وكيف أنه هو المبدأ الذى يعتمد عليه كل شيء. هو مبدأ غير مادي، فكر صاف، وحضور ثابت و"هذا هو الإلهي". .(Touto gar o theos (1072b 30

ويضيف جالارثا إشارة عن دوسن Deussen و أخرى عن زيلر Zeller ويشير Deussen إلي أن إله أرسطو طاليس كان ماهيه تعبر عن كل الماهيات القابلة للإدراك فيما يختلف معه زيلر في الرأي.

وينتهي بهذا الشكل عرضه لـ ميتافيزيقا أرسطو ويبدأ بمناقشة موضوعات الطبيعة. فالطبيعة تتضمن كل الأشياء المتصلة بالمادة والمرتبطة بالتغير، ويترجمها جالارثا "التحول" ويشرحها علي أنها "حركة بمعني واسع". (ص50).

ومثلما فعل في محاضراته عن الميتافيزيقا، فإن جالارثا يقدم إله الإسلام أو المسيحية في التفكير الأرسطى. ووفقا له:" الله والطبيعة لا يفعلان شيئا دون قصد (ص52). وعلي الرغم من أن الكتاب II.8 من الفيزيقا فقد خصص لبرهنة أن الطبيعة هي سبب نهائي، فإن أرسطوطليس لا يشير إلي الله وفي الكتاب I من "السياسة "نقرأ ما يلي: "مثلما نقول غالباً، فإن الطبيعة لا تعمل بلا طائل". (1254a9)

بالرغم من ذلك، يصر جالارثا: على أننا إذا ما قارنا تأكيد أرسطوطليس عن أن الله والطبيعة لا يفعلان شيئا ألخ، وبتأكيده أن الطبيعة تتبع فصلاً مستمراً، سيتضح أن أرسطوطليس جعل الله والطبيعة شيئا واحداً، وأن الله يذهب من الجماد نحو الحيوانات، إلخ. ولكن ليس هذا هو ما يريده أرسطوطاليس (ص53).

وفي اطار الأشياء الطبيعية توجد النفس. ويميز أرسطوطاليس في النفس البشرية بعداً فعالا وأخر خامل، عقلا فعالا وأخر خامل، وذلك في De anima III.5 وبشأن هذا العقل الفعال يقول: "هذا العقل قابل للانفعال، دون خلط، لكونه وموجودًا بذاته (430 a 17-18).

ويواصل جالارثا حديثه عن العقل ويترجم العقل بـ "عقل مفعول".وإذا كان جالارثا قد اطلع علي النصوص العربية في العصور الوسطى وعلي الفلاسفة العرب لكان استخدام "منفعل".

ويشير جالارثا إلي أن أرسطو يعتبر العقل عليلاً ومرتبط بالروح القابلة بدورها للتدمير، وأنها تفنى إلا أن العقل الفعال خالد "دائم" ولا يفنى، ويشير إلي De anima، في حين أن الأدق الإشارة إلي III.5 وبعد حديثه عن فضائل النفس، يعود وينسبها للعقل الفعال في شكل ملاحظات مثل: "العقل الفعال" قابل للانفصال عن الجسد، بمعني أنه يستقبل منه الانفصال والاتحاد، حيث يخترق الحيوان المنوى التوالد". (ص57) وهو ما بينه إلي أرسطوطليس دون إشارات.

ولا يري جالارثا بوضوح ما إذا كان أرسطوطليس يعرف العقل الفعال بـ اللاهوت، فهي نفس الشيء، و يعتمد في المقابل مع ينز M. Heinze الذي أكد أن أرسطوطليس لم يوضح تلك النقطة (ص58). ويأخذ في اعتباره رأي دوسن Deussen، الذي يري أن العقل الفعال لدي أرسطو طليس لن يختلف عن الإله، وبالمثل زيلر Zeller. ووفقا لهذا المؤرخ فإن العقل الفعال الذي يظهر في الإنسان هو الإله، وفقا لأرسطوطليس. ويعتبر جالارثا أن مفهوم الله كعقل خالص هو تعارض مع هذه الآراء، التي تري الله في العقل الفعال.

وتحتل الأخلاقيات الفقرة الثالثة من الفصل الذي يناقش أرسطوطليس ويقدم جالارثا أخلاقيات أرسطو بصفتها تأسست في مذهب العلل الأربعة: "المشروحة" في الفلسفة الأولي"، وفي مفهوم الخير الأعلي الذي يظهر ويعالج الألوهية (ص58).

ويبدأ أرسطوطاليس الأخلاق إلى نيقوماخوس Ethica Nicomachea قائلاً أن كل فعل يشير إلي غاية، وأن الخير ذلك الذي يميل إليه الكل (E.N. 1094 a23).

وهناك غايات تساعد علي الحصول علي أخرى، ولكن ليس بشكل نهائي.

ولابد من وجود غاية في نفسها، وعلى التوالي، يشير إلى أن السياسة هي النظام الذي يحضر من أجل الوصول إلى هذه الغاية العليا (e.n.i.2) وكيف هي هذه ا لغاية ؟ يوظف أرسطو طليس العمل كله من أجل الإجابة ، بالرغم من أننا نقدر على الاختصار بالقول أنها حياة الدراسة نفسها ، والتأمل من أجل الحقيقة قبل أي شي (E.N.X.7.1177a26)

وفي المقابل فإن جالارثا يتحدث عن أن الخير الاسمى هو غاية الأفعال الانسانية ، وأن بعض السمات لهذا الخير (الأسمى) تم تعريفها بالفعل: في معاهدة أرسطو بشأن "الألوهية" بصفتها حرة متحررة من المادة ، الجمال والكمال ، والقدرة على تحريك العالم ، وجذب المحبوب ، والحياة الفكرية والعقلية التي هي ، اسعد حياة " (ص 58) وهكذا نرى أن جالارثا يقدم تأويلا دينياً .

ويواصل جالارثا فصله الذى خصصه عن فلسفة أرسطوطليس في السياسة، ويلخص ما يلي: "في الكتب الأولي تتم دراسة وبحث الغاية، وجوهر الدولة ، ضرورتها وعلاقتها مع العائلة وأهل القرية (ص 68) . بذلك فإن الـ Polis المدينة تترجم بصفتها " دولة " وتنتسب الخطابة ، ويقول أن ذلك حد مفيد لتعليم الجماهير: (ص 70) .

(المختصر الفلسفي لمذهبه)، وتحت هذا العنوان يصيغ جالارثا تركيبًا لفكر أرسطوطليس، فبحسبه يعرف السعادة بصفتها غاية الأفعال الأنسانية أو الخير الاسمى (ص 70) ويضيف جالارثا سلسلة من الأحكام أو الملاحظات المتعلقة بالأخلاقيات.

ويحمل الجزء الأخير من الفصل ؛عنوان نقد مذهب أرسطوطليس "ويبدأ جالارثا بالأخلاقيات ويعرف تعارضات لأرسطوطليس، يعرف أرسطوطليس السعادة بصفتها الحياة العقلية(9)، والذي بحسب جالارثا لا يتضمن الفضيلة، بعد ذلك سيقول أرسطوطليس أن السعادة هي الحياة الجيدة، التي تمارس مع الفضائل(10) ويعارض أرسطوطليس نفسه حين يقول أن الغاية من جميع الأعمال هي التصرف بشكل جيد في حد ذاته، مع أنه غالباً ما يشير إلى أن الصحيح هو فعل الإنسان، على الرغم من أن هذا الفعل لن يقوده إلى السعادة" (ص 72) ويخصص جالارثا صفحتين ليوضح التناقضات الخاصة بـ الأخلاقيات قبل أن ينتقل إلى الفلسفة النظرية.

ويؤكد جالارثا أن النقد والتقييم للمذهب العلمي لأرسطوطليس يتميزان بالسهولة ومعروفان على نحو جيد، فيقول: "لذلك لن نسهب كثيراً، كما سنعرض لبعض الاعتراضات لـ تلميذه "سيوفراستوس" الذي يركز على المحرك الأول الذى لا يتحرك (11)"، ويعلق جالارثا على ذلك، كما يشير إلى عمل "سيوفراستوس" المسمى "إشكاليات" (12) ويتساءل سيوفراستوس عن إمكانية وجود حركات مختلفة متعددة في المجالات حين يكون المحرك واحداً،

على سبيل المثال. ولا يقرأ جالارثا سيوفراستوس مباشرة، ولكن يلجأ إلى معلومات Zeller في تاريخه عن الفلسفة اليونانية (انظر هامش 5).

ويشير جالارثا إلى زيلر Zeller في التناقضات المتعلقة بالمادة بالهيولة والماهية. وعلى ما يبدو يذكر أن: الهيولى هي الجوهر الأساسي لكل الأشياء، وعلى الرغم من ذلك، فإن أرسطو طليس لا ينسب الحقيقة الكاملة والأساسية لغير الماهية" (ص76) ويرى جالارثا هنا وفي بعض الأمثلة الأخرى تعارضا جذريا.

ويجد أيضا أن الاتصال بين النظرية العلمية والغاية محض زيف، فالألوهية والعالم خالدان، والألوهية لا إرادة لها، ولا ذاكرة، ولا خيال، إلخ. وعلى الرغم من ذلك فإن جالارثا يتابع القول بأن حياته هي الأسعد ذات الغاية الأعظم ويؤكد أن أرسطو طليس: "يضيف إلى الغاية المتقة في الحياة القابلة للفساد" (ص 76)، بالرغم من عدم ذكر المصدر. ويثير الدهشة التفسير الذي يطرحه عن أرسطوطليس لأنه يبدو وكأنه يخلط بعض العناصر، فضلا عن أنه لا يذكر مصدراً.

العرض والنقد الذي يقدمه جالارثا عن أرسطوطليس يعكس الاهتمام وفكره الخاص. ولاشك في أن تحليله لأرسطو طليس يبدو متأثرا إلى حد كبير بالفلاسفة الألمان وغالبا فإن ما لدينا من انطباعات عما يذكره هانز Heinze – Ueberweg وأوبرفيج أو زيلر Zeller يعد أهم بكثير من نص أرسطوطليس نفسه . في المقابل فإن جالارثا يجهل التراث العربي لـ أرسطوطليس؛ فجميع أعمال أرسطوطليس باستثناء "السياسة" ترجمت إلى اللغة العربية في العصر العباسي(13)، وكان جالارثا على علم بذلك، بالرغم من أنه اعتقد أنها نفدت (ص -83-84).

كما أن كتاب رينان E. Renan وعنوانه Averroès et l'Averroïsme ~~1952~~ 1852 كان مشهورًا في العالم العربي وكان بالأمكان قراءته وقراءة دراسات أخرى (14)، ويلاحظ فيه هذا التراث تحديداً عام 1915م

وواجه جالارثا مهمة أن يكتب الفلسفة باللغة العربية دون المساعدة هذا التراث، وكان عليه أن يبتكر المصطلحات بنفسه والتي كانت أحياناً ما تختلط وعلى سبيل المثال ، فمن

الصعب ان نتخيل أن كلمة "خبرة " تعني " تعريف " ، في حين يستخدم في العربية الكلاسيكية لفظة "حد".

وتعكس محاضراته اهتماماً بالأخلاقيات والدين. ومعاني ما هو إلهي عند أرسطوطليس واليونان تختلف تماماً عن المعني اليهودي والمسيحي والإسلامي. والمحرك الأول عند أرسطوطليس هو شيء إلهي، ولكنه ليس إله، هذه الديانات والعقل الفعال عند أرسطوطليس هو جزء من النفس وهو خالد باق (De anima III, 430,23) ويتعارض ذلك والعقل المنفعل وهو الزائل القابل للفساد. وتحت هذا المفهوم يمكن القول بأنه إلهيا، وفي المعني اليوناني، ولكن ليس الأمر بأنه آله في مفهوم الديانات الثالثة. ويعتبر جالارثا العديد من الآراء في هذا الشأن، ولكنه يوضح أن المحرك الأول هو العقل المحض وهو لله بالنسبة إليه.

والأجزاء الأكثر أهمية في محاضراته هي المخصصة لنقد الكُتاب المشار إليهم. وفي حالة أرسطوطليس فإن المحاضرات لا تتعرض للمنطق، ولكن للميتافيزيقا والأخلاق.ويجب أن أعترف بأن متابعة دروسه ليست بالامر السهل بالنسبة إلي، لأن جالارثا يطرح أفكاراً على أنها نظريات معروفة. أو تأكيدات والتي لا أعثر عليها في الأجزاء السابقة، حين عرض للفكر الأرسطي. ويعتمد على تقديم أفكار عن أرسطوطليس وعن موضوع لا تعارض فيه.

وأشك أنها جميعاً ثمرة لقراءات وانطباعات جالارثا عن نص أرسطوطليس، أو أن الكثير منها ينبع من مؤرخين مثل زيلر Zeller . وسواء كان جالارثا لديه الحق أم لا في هذا التميز بالتضاد لهذه التأكيدات، فإن ذلك لا ينفى أهمية الدور الذي لعبه في تدريس التعليم لفهم ورؤية أرسطوطليس، فضلا عن الفلاسفة الأخرين الأساتذة في استخدام العقل، وليس فقط الأساتذة أصحاب النصوص القديمة.

وبعد الفصل الذي يتحدث فيه عن أرسطوطليس، يتحدث بعد ذلك عن "المشاءون" ويعتبر جالارثا أن الكندي، هو الفيلسوف المشائي العربي (ص 83) ومن المؤكد أنه لم يقرأه، فالتحقيق الأول لأعمال الكندي جاء عام 1950 (15).

ويقسم جالارثا الرواقية إلى عدة مراحل: زينون بكتبتون Zeno-, Citium والرواقيون الأوائل: والرواقيون التاليون بوسيدون Posidonios وبانيتيوس Panetios ثم رواقيو الجيل الثالث وبخاصة سينكا وماركوس أوريلوس وأبكيتوس ويستند جالارثا في عرضه لزينونZenon

على كل من (16): هانز ولوبرفيج ودوسن. وادخل الرواقيون بين مفهوم Katalepsis والمصادقة Phantasia (17)، ويصور جالارثا المصطلح الأول "تصور" مثلما هو معتاد في الفلسفة العربية في العصور الوسطى، والثاني "مصادق" بينما المصطلح عند الفارابي هو "تصديق".

وفيما يطلق عليه جالارثا أشياء "طبيعية" أي الفيزيقا الرواقية، وهو يصف لنا العالم مثلما يدركه الرواقيون، حيث مبدأه Pneuma هو نفس الكون، والنفس الألهية، وهو ما يبرر الالتحام بين أجزاء العالم.

ويتحدث جالارثا دائما عن النار. وفقاً للإشارة التي يذكرها فيه، فالكون يتألف من البنية التالية:زيوس خالد، ولكن الالهه الاخري، الشمس والقمر تواجدا وهما قابلان للفناء والتدمير. يريدون أن يقولوا أن العامل الأصل والمغير باق علي الرغم من أنه يكرر انبعاث تعدديته، وأنه يعيد التعددية لوحدته هو، مرة أولي وثانية، علي العكس من جميع النفوس والأشياء الأخرى التي تصدر عنه، ووجود هذه يحدث مصاحبا لمراحل إبادة. ص92. ديوجين لايرتوس ولا يذكر جالارثا مصدره. ونحن نعرف من Diogenes Laertius(18) أن زيوس إله، فهو فكر ومصير بالنسبة للرواقين(18). ومن هذا الفهم تنشأ الأفكار الإنسانية وشرح الرواقيون تولد هذه من خلال النيران، النيران الإلهية المقدسة.

ويعقد هنا جالارثا المقارنة بين الأفتراض السديمي، ويشير إلى الفيلسوف كانط والرياضي بيبرسيمون لابلاس. ونذكر هنا أن الفرضية السديمية تم تقديمها عام 1755. من قبل كانط، الذي أطلق فرضية أن السديم الشمسي يدور ببطء حول أصله. وهذا السديم ظل يبرد ويتسطح تدريجيا بتأثير مركب من قوة الجاذبية والطرد المركزي. ونتيجة لذلك التكثيف والتسطيح تشكل مع مرور الوقت، وأيضا النجمة المركزية والكواكب ومنطلقا من هذا النموذج، فإن لابلاس وضع عام 1796 نظرية دقيقة للغاية. فإذا ما كانت المقارنة التي يعتقدها جالارثا دقيقة أم لا، فهو شئ لا أستطيع تأكيده، ولكن مايثير الانتباه هو أن جالارثا كان علي دراية بالافتراضات السارية في عصره.

ومثلما نري في عرضه لأرسطوطليس، فإن جالارثا يميل إلي تضمين الله في معنى الديانات الثلاثة، وكأن الفلاسفة اليونانيين فهموه علي النحو نفسه. واهتمامه الديني بما هو فلسفي يتبدى في ترجمته لنشيد زيوس، تلميذ زينون Zeno (ص97) (19). ويتحدث جالارثا

عن"نشيد اللاهوت" وهناك يقول اليوناني:"أه زيوس سبب الطبيعة"، فيترجم جالارثا: "أه يارب، الله، سبب الطبيعة". والمرة الثانية التي يظهر فيها اسم زيوس "أه زيوس"، مانح جميع الهبات"، يترجم جالارثا أيضا "الرب"، وذكر لي د.عبد الحليم عطية أنه منح الأهتمام للجملة التالية:- أنت المنان يا الله

وحين يتعلق الأمر بـ سينيكا (M.65)، فإن هذا الاهتمام يبدو بارزا. فهو يستعمل النسخة في ترجمتها الفرنسية(20، Oeuvres Completes, Felix Lemaistre، J.P. Charpentier ، إلا أنه يركز علي تحليل الرسائل إلي لوثيليو. ويكتب جالارثا هنا "الله" مثلا حين يفرق سينيكا بين الطبائع الأربعة (Epistola 104)، ويترجم جالارثا dei al-ilah هذا إذا ما كانت الترجمة للنطق سليمة. وبالمثل يكتب جالارثا الله (ص117)، فطبيعة الإنسان والإله عقلانية، إلا أن الإنسان يموت، بعكس الإله.

يضيف جالارثا مشيرا إلي الرسالة (65)، أن طبيعة الله يحتوي الخير كله في ذاتها، بينما الأنسان يبذل مجهودا حثيثا للحصول عليها.

والمرجع الأقرب عن سينيكا هو عبارة:- Quaeris quod sit propositum deo? Bonitas est 216 والتي تظهر في سياق العرض لـ Plato, Timaeus, طيماوس لأفلاطون. والاهتمام الديني لجالارثا بشكل عام، هو شئ معروف جيدا. فقد استقر بمصر بعد رحلة قام بها إلي الهند، ليزور صوفيا شهيرا، وتعكس سيرته الذاتية شخصيته كإنسان كرس نفسه للتأمل. لم تكن محاضراته مجردة للدرس العلمي، بل كان يحاول إدراج تلاميذه في عالمه الروحي. فلم يكن الأول الذي قرأ الفلسفة اليونانية أو اللاتينية بصفته مسيحيا، ولكنه كان أول من فعل ذلك باللغة العربية وبجامعة في القرن العشرين. وحين نفكر في الصعوبات التي يواجهها رجل أجنبي ليكتب باللغة العربية عن هذه القضايا الصعبة، فلا يسعنا غير الإعجاب بعمله.

وفضلا عن إعجابنا بمجهود د. أحمد عبد الحليم عطية، فإننا نتمني أن يواصل الجهد للحصول علي بقية أعمال الكونت بيثيني جالارثا، وخاصة "محاضرات في الحكمة في مدرسة المعلمين العليا" وأيضا "حوارات عن الحكمة في المدرسة العليا" والتي نشرت بين 1923-1925.

وطالما اهتم د.عبد الحليم عطية بالأخلاق، وفلسفة القيم، وهو ما عرف عنه وهو الباحث المعروف،أتساءل لو ينشر مجددا هذه "المحاضرات في الحكمة" فإنه بذلك سوف يقدم لنا دراسة جديدة وثمرة لهاتين الثقافتين المطلتين علي البحر المتوسط مصر وأسبانيا.

1. [1]La mejor biografía es la on-line de María del Mar GARCÍA BENASACH con Francisco J. MARTÍN PÉREZ, http://apellidocapote.eu/showmedia.php?mediaID=285.

En papel, María del Mar García Benasach, « Papeles sobre la vida de Vicente Galarza Pérez-Castañeda », en *Philosophical Papers* (Cairo), 22 (2009) 21-27. García Benasach da la fecha exacta del nacimiento, 13 enero 1878 en La Habana, y el año del fallecimiento, 1938 en Calcutta.

2. [1] Digamos solamente que en época de Galarza había ya monografías sobre la escuela : Jacques Matter, *Histoire de l'école d'Alexandrie comparée aux principales Écoles contemporaines*, 2ª ed. 3 vols. París, 1840-1844 ; Jules Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vols. París, 1844-1845; Étienne Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vols. París, 1846-1851; Charles Kingsley, *Alexandria and her Schools* (1854), Books LLC, 2009.

3. [1] Los términos entre corchetes son del editor ʿAbdel Halim. Son los términos habituales para ente y existencia, tanto en las traducciones árabes de Aristóteles como en filósofos árabes. Da la impresión de que Galarza escribió la parte de filosofía griega antes de entrar a fondo en la filosofía árabe.

4. [1] Oldenburg 1872. Reimpreso Aalen : Scientia, 1984.

5. [1] *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, fortgeführt von Max Heinze.* 4 v. Berlin: E.S. Mittler und Sohn, 1914-20

6. [1] 2 v. in 7, Leipzig, 1894 -1917. Reimpresa 2006.

7. [1] No indica la edición, la primera: 3 vols. Tübingen, 1856-1868. Reimpresión Darmstadt 2006.

8. [1] *mufaṣṣal*, p. 49.

9. [1] Cf. E.N. X.7, 1177a 26: La contemplación es la forma más alta de actividad.

10. [1] Cf. E.N. I.7, 1098a 16-17: La felicidad, *eudaimonía*, es la actividad del alma de acuerdo con la excelencia, o virtud; cf. también 1177ª 5.

11. [1] Dorothea Frede, "Theophrasts Kritik am unbewegten Beweger des Aristoteles", *Phronesis* 26 (1971) 65-79.

12. [1] Aunque traducida al árabe por Abû l-Khayr Ibn al-Khammâr (nacido en 942), Galarza no podía saber de ello.

13. [1] Entre los numerosos estudios es clásico: F. E. Peters: *Aristoteles Arabus: The Oriental translations and commentaries on the Aristotelian Corpus.* Leiden: Brill, 1968.

14. [1] Según ʿAbdel Halim, p. 9 de su introducción, Galarza cita esta obra de Renan, de T.J. DeBoer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901, y de S. Munk, *Mélanges de philosophie arabe et juïve*, París: A. Franck Librairie, 1859; reimp. J. Vrin, 1988.

15. [1] Ed. M. Abû Rîdah, 2 vols. El Cairo, 1950-53. Galarza disponía, en cambio, de textos impresos de Alfarabi.

16. [1] Félix Ravaisson, *Mémoire sur le stoïcisme*, Mémoires de l'Institut Impérial, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 21 (1856) 1-95, ampliado en *Essai sur le stoïcisme*, París, 1876.

17. [1] Cf. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. R.D. Hicks, v. 2, *Zeno* VII.45-46, 49. (Loeb Classical Library 185).

18. [1] *Lives of Eminent Philosophers*, ed. cit., VII.135-136.

19. [1] Galarza no indica qué texto utilize para su traducción. Para una edición y traducción reciente, *Cleanthes' Hymn to Zeus.* Text, Translation & Commentary By Johan C. Thom. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. (Studies and Texts in Antiquity & Christianity, 33).

20. [1] No indica la edición, la ficha de la BNF dice : *Oeuvres complètes / Sénèque le philosophe* ; trad. de la collection Panckoucke rev. par M. J. P. Charpentier et par Félix Lemaistre. Paris : Garnier frères, 1860-1873.

21. [1] *Opera*, ed. C.R. Fickert, v. 1 (Leipzig, 1842), p. 256.

قراءة فى الخطاب الفلسفى فى مصر
دراسة فى الأفكار والأعلام

عبد السلام الشاذلى

[« قد آن الأوان الآن للمسح الكامل لتراثنا، وإعادة اكتشاف المخبوء، ومداومة تحقيقه ونشره، وإبراز مواطن القوة فيه، وعرضه بالطريقة الجديرة به، ولتكن البداية الحقيقية للباحث الوطني، الذي يمعن في الإلمام بالمناهج المعاصرة من أجل فهم وإحياء المادة القديمة تحقيقًا للرؤية المستقبلة للفكر العربي»](1).

(أ) تمثل لنا هذه الكلمات المفاتيح الأساسية التي تشكل البناء الفكري للجهد المضني الذي بذله الباحث الأكاديمي المصري المعاصر: أحمد عبدالحليم عطية من أجل الفهم والإحياء للتراث الفلسفي العربي الذي عمل فيه وعليه أجيال متعاقبة من الأساتذة العرب بمصر منذ فجر النهضة العربية الحديثة والمعاصرة، جنبًا إلى جنب مع عدد من الأساتذة من المستشرقين المخلصين للسعي نحو تحقيق للرؤية المستقبلية لا للفكر العربي فحسب، بل للفكر الإنساني الحديث والمعاصر، هذا الفكر الإنساني الذي كان موقدًا لأعظم ثورتين في تاريخ البشرية، وأعني بهما: الثورتين الفرنسية والأمريكية في القرن الثامن عشر وما أعقبهما من ثورات كبرى أخرى في كل من أوربا الشرقية والصين وبقية أنحاء العالم الثالث في القرنين : التاسع عشر والعشرين.

لقد هيأت الأقدار أن تنهض مصر بعد مقاومة شعبها العريق في تاريخ الحضارات الإنسانية كلها، بالدور الأساسي في إحياء التراث العربي وكان لكل من: الطهطاوي ومحمد عبده والأفغاني والكواكبي في مجال تحريك الفكر العربي الذي عاش ساكنًا، هامدًا في الشروح والحواشي على المؤلفات الفلسفية الكبرى للفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي، دورًا محوريًا في عودة الفهم والإحياء للتراث الفلسفي مثلما كان لدور الشاعر الكبير محمود سامي البارودي والناقد العظيم الشيخ حسين المرصفي في عمله الأدبي – الفكري : «الوسيلة الأدبية إلى العلوم» (ط1 1872) الأثر البالغ في عودة الروح للدرس الأدبي فيما بعد جيله، ولاسيما عند طه حسين، الذي أشاد بدور المرصفي في تكوينه الأدبي – الفكري(2).

(ب) ركز الكاتب في قراءاته للخطاب الفلسفي في مصر، على إعادة قراءة هذا الخطاب، محددًا لمعنى الخطاب الفلسفي، في ضوء تعريف (ميشيل فوكو) الفرنسي، لمفهوم الخطاب في الفلسفة والمنطق باعتباره: [«عملية عقلية منظمة تنظيمًا منطقيًا أو تعبيرًا عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التي يرتبط

بعضها ببعض...»[3].

كما نراه يحدد إطار عمله الفكري في داخل الخطاب الفلسفي في مصر فيما قدمه الأساتذة المصريون في العصر الحديث من كتابات فلسفية داخل الجامعة المصرية وذلك منذ نشأتها الأولى في العقد الأول من القرن العشرين، هذه الكتابات الفلسفية التي بلورها دشناها الشيخ الجليل: مصطفى عبد الرازق، بمحاضراته في جامعة القاهرة، والتي جمع بعضها ونسقها في كتابه العلامة: «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» (1944)، والذي مهد لظهور مجموعة من الدراسات الأصيلة في مجال الفلسفة العربية – الإسلامية، حيث ظهرت بعد دراسته بثلاث سنوات دراسة إبراهيم مدكور تحت عنوان: «في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق (1947)، وتوالت أعمال تلامذة الشيخ الجليل في مجال تأصيل البحث الفلسفي في البيئة الثقافية بمصر متمثلة في أعمال أستاذي العظيمين الذين تلقيت عليهما منذ مطلع الستينيات بالقرن الماضي، دروسًا لا تنسى في المنطق والفرق الدينية وأعني بهما: على سامي النشار ومحمد عبد الهادي أبو ريده – رحمهما الله – وذلك بناء على ما سنه العقلاني الكبير عميد الأدب العربي – طه حسين – من سنه حميدة، عندما فرضا على طلاب قسم اللغة العربية وآدابها دارسين مقررين على درجة الدكتوراه، كان هو نفسه يتطلع إلى التعمق في دراستها بالسربون للحصول فيهما على درجة الدكتوراه، وهما : مقرر المنطق (الحياة العقلية الإسلامية – كما كان يسمى في برنامج الدراسة بعدئذ – في السنة الأولى – ومقرر (الفرق الدينية المختلفة) في السنة الثانية، وكان ينهض به بعمق ومحبة عامرين الراحل الكريم محمد عبدالهادي أبو ريده، وقد تخرجنا على يديهما ونحن نعى درسًا جوهريًا هو قيمة الحوار من خلال أسئلة الأستاذ القدير وأجابتنا التي حفزتنا لطرح قضية «المنهج والمنهجية» في العديد من دراستنا العلمية فيما بعد، ولقد أوفي صاحب: «الخطاب الفلسفي في مصر» لجهود الرائد: طه حسين في فصل ممتع عن «طه حسين : الخطاب الفلسفي العقلاني موضحًا للبدايات الأولى لشغف طه حسين لدراسة المنطق والفلسفة وأصول الفقه في مرحلة دراسته الأزهرية، من خلال سرد طه حسين لحياته الثقافية في رائعته «الأيام» حيث تعرف من شرح بعض مشايخه في أصول الفقه على النواة الأولى للفلسفة «السلبية»: (الديكارتية) فإن الحق هو: هدم الهدم، أو نفي النفي حسب المصطلح الهيجلي[4] وهي صيغ أصولية وفلسفية تعود إلى [القاعدة النحوية القائلة – أن: نفي النفي إثبات وليست سوى مبدأ «-(-أ) = أ[5].

كما أوفي أحمد عبدالحليم عطية دراسة أعمال محمد عبد الهادي أبو ريده في الخطاب الفلسفي بمصر، مثلما

أوفي في درسه عن أعمال: محمد على أبو ريان» شقيق الروح الفلسفي لعلي سامي النشار في بحثه القيم عن «الاتجاهات الإشراقية في الفلسفة الإسلامية» وعلى الرغم من التباعد في الاهتمامات الفلسفية بين كل من «النشار» و«أبو ريان» حيث غلب على الأول الاهتمام بكل ما يتصل بنقد المنطق الأرسطي سواء أكان ذلك في مجال المنطق الصوري أم في أصول الفقه، أو في علم الكلام، بينما كان اهتمامات الثاني (أبو ريان) بالفلسفة الاستشراقية ولا سيما عند السهروردي (شهاب الدين) ولكنهما كانا يشتركان معًا فيما كان يسميه أبو ريان بالبحث عن مكونات [«الخريطة الروحية لانتشار الإسلام»][6] ويحمل معنى الانتشار هنا دلالة ذات مغزى عن التوسع لمناهج مفكري الإسلام في نقدهم للمنطق الأرسطوطالبسي الصوري في كل من أصول الفقه أو علم الكلام أو التصوف أو اللغة والأدب والبلاغة كما عبر جلال الدين السيوطي في كتابه الذي حققه النشار في بداية حياته العلمية بتوجيه من مصطفى عبد الرازق : «صون المنطق والكلام عن فنيّ المنطق والكلام».

(ج) وهنا يجب أن نلتفت إلى حرص أحمد عبدالحليم عطية العلمي في تناوله لأعمال هؤلاء الرواد الذين مهدوا الطريق للدراسات الفلسفية العربية المعاصرة والذين أسهموا إسهامًا حقيقيًا في ميدان التراث الفلسفي العربي والعمل على تحقيقه تحقيقًا علميًا، يملأ الثقوب الفكرية والمادية العديدة التي وصلت بها هذه النصوص إلينا وتراه يشير إلى مسلكين خطرين يعبر عنهما بقوله: [«أن نتجنب مسلكين أولهما: التمجيد الذي يصل إلى حد التقديس، والذي يتمثل في إصباغ صفات الكمال على عمل هؤلاء الرواد حيث يسعى الباحث إلى تكريم هذا الرائد أو ذاك حبًا له أو خشية منه، والخطورة هنا أن التعامل يكون مع الشخص وليس مع تحليل عمله وإنتاجه ويتحول الأستاذ إلى رمز لا ينبغي المساس به على حساب العلم. والمسلك الثاني وهو النقيض المباشر لما سبق، حيث يهدف الباحث عامدًا متعمدًا إلى الهجوم والتجريح والغمز واللمز للحط من قدر الرائد موضع البحث الذي يكون عمله في معظم الأحيان أجدى وأكثر أهمية من جهد الباحث نفسه.

ومن هنا علينا أن نبحث عن طريق ثالث، منهج واضح المعالم، يتجنب التمجيد والتجريح، الدفاع والهجوم، وإعادة النظر في جهود الرعيل الأول في الدراسات والتحقيقات الفلسفية وفي تعاملهم مع تاريخ وقضايا الفلسفة. ونحن في أشد الحاجة إلى إعادة كتابة تاريخ الفلسفة المعاصرة في الثقافة العربية، وطرح بدائل متعددة لكيفية دراستها، والبحث عن أنجح المناهج لتحقيق ذلك...][7].

والحق أن باحثنا المجتهد قد التزم هذا المنهج الدقيق، الحصيف حقًا. في العديد من مباحث كتابة القيم، الذي يسيطر عليه الرغبة الواعية فيما يسميه بإعادة كتابة: «تاريخ الفلسفة المعاصرة في الثقافة العربية» مع طرح ما يمكن من البدائل المتعددة لكيفية دراستها، وهو يشترك في ذلك مع عدد كبير من الباحثين العربي الجادين من الساعين إلى تحقيق هذه الرغبة الواعية في إعادة كتابة تاريخ الفلسفة المعاصرة، في الثقافة العربية، في ضوء ما يشهده التاريخ العالمي من تطورات عميقة.

وهنا يشيد الباحث المصري في مجال الفلسفة العربية بجهود زملائه من المغرب العربي خاصة من جيل الرواد من الحبابي إلى العروي إلى الجابري إلى الجيل الحالي الذي يضم عبدالسلام بنعبد العالي، محمد المصباحي، عبد الرازق الدواى مع وقيدى كمال عبد اللطيف ومحمد سبيلا من تونس المرزوقي... صالح مصباح. ومن الجزائر بن مزيان بن شرقي، بوزيد بومدين وعبد القادر بوعرفه وعمر مهيبل»[(8)] وغيرهم مما يشمله المعني الواسع للمغرب الكبير من الذين يطالبون بإعادة النظر في الاستراتيجية العامة للتاريخ الفلسفي في ضوء محاولة الانفكاك مما يعرف بالمركزية الأوربية.

(أ) لقد تشكل الخطاب الفلسفي في مصر في أطر متباينة من الاحتكاك الحضاري – الثقافي: ماديًا ومعنويًا من ثقافة شرقية مصدرها – كما كان يعبر زكى نجيب محمود – هذا الشرق الفنان بنظرته الكونية الخاصة للروح والنفس والصيرورة والمفرد – كعصفور من الشرق – لتوفيق الحكيم بلحن الأبدية والحياة السرمدية التي تعلو على كل ما هو زمني ونسبي ومحدود. ومن الغرب ذي المنزع التجريبي الذي يرصد – عبر التجارب الحسية المتنوعة – ثقوب الزمن النسبي: تاريخيًا ونفسانيًا.

لقد واجه العقل العربي الحديث متمثلًا في أحد أقطاب النهضة الحديثة بمصر وهو الشيخ رفاعه رافع الطهطاوى – الغرب وهو يخوض غمار حركته التاريخية للخروج من نهاية العصور الوسطى إلى بزوغ عصر الرأسمالية الحديثة فيما بعد ثورة (1843) وسقوط آل بربون وقرأ العالم قراءة مزدوجة، حيث نراه يبصر العالم الحديث في نظمه السياسية والاجتماعي وآفاقه الثقافية بعين محايدة في الظاهر، ولكنه سرعان ما يقوم بتأويل عبر بصيرة منحازة لآفاقه الثقافية المتوارثة عبر قرون من الحضارات القديمة والوسيطة، الأمر الذي لا يجد فيه أدنى مفارقة بين نظام الشوري في الإسلام والنظم الديمقراطية الأوربية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وما بين كل من: مقامات الحريري وحكايات ألف ليلة وليلة والرواية الأوربية في العصر الأوربي ذاته.

كما تشكل الخطاب الفلسفي في مصر في بداية القرن العشرين في الجامعة المصرية القديمة أم في الجامعة الأزهرية، أو خارجها من الجدل السياسي الحضاري الذي صاحب نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وهي المرحلة التاريخية العالمية التي شهدت محاولات شتى للمد الاستعماري على شعوب العالم الثالث وقيام الحرب العالمية الأولى (1914-1918) وما أعقبها من قيام ثورة (1919)، ولقد جسدت أعمال الشيخ محمد عبده (ت 1905) وتلميذه النجيب الشيخ مصطفى عبدالرازق (ت 1947) طبيعة الخطاب الفلسفي في مصر خير تجسيد ولاسيما في الدفاع عن آصالة الخطاب الفلسفي العربي – الإسلامي في مواجهة المحاولات الكثيرة في إتهام هذا الخطاب بالتعصب والانغلاق، والتزيف للخطاب اليوناني، الذي اعتمدته الحضارة الأوربية كخطاب أصلي يمتلك من القوة والهيمنة بما يفرضه من تأويلات استعمارية يجعل من (العقل) الشرقي عقلًا خاملًا، كما يحيل من (الدين) الإسلامي دينًا لا يحض على النظر العقلي في المسائل الماورائية والطبيعة في آن واحد معًا.

وكان عمل الشيخ مصطفى عبدالرازق في «التمهيد» امتدادًا طبيعيًا لعمل الشيخ محمد عبده (الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية) في مواجهة تأويل بعض الدوائر الاستشراقية المتخالفة مع المد الاستعماري في العمل المشترك على محو الهوية القومية بالطعن والتشكيك في آصالة الخطاب الفلسفي العربي.

(ب) من كل هذه المقدمات تأتي أهمية كتاب «الخطاب الفلسفي في مصر: دراسة في الأفكار والأعلام» للباحث الفلسفي المجتهد أحمد عبدالحليم عطية. والتي ترجع أغلب مباحثه إلى أوائل التسعينات من القرن الماضي، وهي الفترة التي شهدت العديد من التغيرات الكبرى على المستوين: الإقليمي والدولي، حيث أخذت حروب الخليج الكبرى تدور رحاها دورات أدت من بعيد أو قريب إلى انتهاء الحرب الباردة بين المعسكرين : الشرقي والغربي، وانهيار حائط برلين ومعها انهيار مفهوم «المركزية الأوربية» وبزوغ ما يعرف بثقافة «ما بعد الاستعمار» و«ما بعد الحداثة» الأمر الذي حتم على المثقفين الوطنيين في أنحاء العالم الثالث، وليس في العالم العربي فحسب، النظر في إعادة تفكيك خطاباتهم: الفلسفية والنقدية والأدبية، للبحث عن موقع للثقافة العربية والفلسفة الإسلامية على خريطة العالم الروحية والثقافية. وكان أحمد عب الحليم عطية، واحدًا من هؤلاء الرعيل الواعد بالقيام بهذا الدور على ساحة الخطاب الفلسفي في مصر الذي بدأ مشهده الأول في القرن العشرين يتحول من مشهد المواجهة من بعد (الأفغاني – محمد عبده) إلى التعاون والمساهمة عن قرب عندما بدأ بعض المستشرقين من الفرنسيين من الذين يغلب عليهم

الطابع الأكاديمي البحثي من أمثال ما نرى في محاضرات (لويس ماسبينون) – (1883-1962) لتأسيس: «قاموس عربي للاصطلاحات الفلسفية الشرقية والغربية وبيان فوائدها لإصلاح اللغة الفلسفية الحالية»[9].

كما شارك عدد من الأساتذة المستشرقين في تدشين : «الدرس الفلسفي المعاصر في العربية»[10] دى جلارزا (G. Grualarza) الذي ظل يدرس مقرري الفلسفة العامة وتاريخها)» والفلسفة العربية والأخلاق» منذ بداية الحرب العالمية الأولى وفي أثنائها، فمحاضراته حول «تاريخ الفلسفة العامة» امتدت من عام (1914) حتى عام (1919) بينما امتدت محاضراته في كل من : الفلسفة العربية والأخلاق» فيما بين (1918-1920).

وكان يقف إلى جانب هذين الأستاذين في التدريس للفلسفة بالجامعة المصرية القديمة أستاذين آخرين كان لهما أعظم الأثر في الفعل ورد الفعل في بناء الخطاب الفلسفي، بل والأدبي – النقدي بمصر الحديثة والمعاصرة وهما «سانتلانا D. Santllana » (1885-1931) و«نللينو» (C. A. Nallino) (1872-1938) الإيطاليين، حيث كانت محاضرات «نللينو» تدور حول موضوعين هامين وخطيرين: أحدهما ما أشار إليه باحثنا في خطابه الفلسفي في مصر «علم الفلك وتاريخه عند العرب» وذلك في نهاية العقد الأول من القرن العشرين (1909)[11]، أما الموضوع الثاني الذي كانت تدور حوله محاضرات «نللنيو» فهو موضوع «مناهج تاريخ الأدب» ولاسيما ما يتصل منه بتاريخ الآداب العربية منذ الجاهلية حتى عصر بنى أمية وهي المحاضرات التي كان يحضرها عميد الأدب العربي: طه حسين والتي أشاد في أكثر من موضع بمدى أهميتها العلمية القصوى في تكوينه كباحث كبير في مجال الأدب العربي، حيث عرف كيف يتذوق انص ويفهمه فهمًا سليمًا على يد شيخه «سيد المرصفي» مثلما عرف كيف يحقق النص تحقيقًا علميًا دقيقًا قبل أن يقوم بتأويله تأويلًا ينسجم وروح النص الأدبي نفسه من خلال فهم عميق لأبعاده الحضارية والنفسية والثقافية)[12].

وحول أثر هذين الأستاذين المستشرقين في حياة طه حسين – وحياتنا – الفكرية والأدبية يقول طه حسين عن الذي علمه من محاضرات «نللينو»: «كيف يستنبط الحقائق من النص (= العربي القديم) وكيف يلائم بينها... فمن الطبيعي أن يحدث في نفوسنا أعمق الآثار وأبعدها مدى وأن يطبع حياتنا العقلية بطابع النقد الحديث، وليس من شك في أن حقائق التاريخ الأدبي العربي قد تغيرت منذ ذلك الوقت في

كثير من أنحائها»][13].

أما عن أثر محاضرات الأستاذ المستشرق الإيطالي الآخر «سنتيلانا» في الدرس الفلسفي المقارن بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية فيصرح طه حسين قائلا: [«وما أعرف للأستاذ «نللينو» نظيرًا في التوجيه العميق للنهضة المصرية إلا زميله الأستاذ «سانتلانا» الذي أحدث في مصر نهضة خطيرة في دراسة الفلسفة الإسلامية وفي الصلة بين هذه الفلسفة وبين الفلسفة اليونانية القديمة»][14].

(ج) كيف قرأ أحمد عطية جهود ماسينيون الفلسفية المبكرة؟!:

لا يكتفي الباحث بمجرد العرض لرؤية ماسينيون للقضايا الفلسفية – اللغوية الحضارية التي يتناولها في محاضراته في مطلع القرن الماضي ولكن يظل الهدف الاستراتيجي لباحثنا الجاد هو على حد تعبيره : [«قراءة معاصرة ومناقشة مشروعه، وتقديم رؤية مستقبلية لعمله تهدف إلى إحياء وإكمال وتطوير مشروع مهم يتجاوز جهد فرد، كما يتجاوز نطاق الأكاديمية الخالصة، أملًا في إيجاد لغة فلسفية معاصرة تختلف عن اللغة التي سادت بالفترة الماضي»][16].

وتستوقفنا عبارة «قراءة معاصرة ومناقشة مشروعه» وهي عبارة تقف على مرتكزين يشد بعضها ، كما أنها عبارة تومئ على استحياء إلى الرغبة الجارفة في القراءة النقدية التي تقود إلى كشف القناع عما هو محتجب في قرار الموجات المتلاحقة من عبارات لويس ماسينون، ولعل في القراءة الثانية عن تشابك: الصوفي والسياسي في فكر ماسينون ما يمثل لنا أعلى درجات المناقشة المشروعة في فك الاشتباك فيما بين ما هو لغوي – أدبي وما هو مدني – حضاري – سياسي معًا.

وينطلق ماسينيون في بحثه عن اللغة والمنطق والحضارة (المدنية) من مقولة شهيرة للفيلسوف الفرنسي: كوندياك (Comdillac .B .E) علامة القرن الثامن عشر، وعالم اللغة وذلك في كتابه: «دراسة في أصل المعرفة البشرية» والذي ترك أثرًا دامغًا على تطور النظرية اللغوية الحديثة عامة وعلى نظرية أبى اللغويات الحديثة (دى سوسير) خاصة جنبًا إلى جنب (هـ تين) (Taime .H) (1838-1893) والذي [استحيي تراث كونديك وساعد بذلك على حث سوسير على العودة إلى مشكلة العلامة وعلى رؤية أنه يجعل التمثيل مرة أخرى، وليس التاريخ أساسًا لنظام معرفي....»][17].

وفي كتابه الذكاء» (1870) يؤكد (تين) مسبقًا – على كل عناصر نظرية العلامات» عند سوسير، بل على [«مسألة القياس التي يستخدمها سوسير، والتي تقرر أن العلاقة متبادلة بين الواقعية المادية والواقعية

العقلية كالعلاقة بين وجه المسطح وقفاه»][18] وكان «كوندياك» ينظر – فيما قبل ظهور فلاسفة – التحليل المنطقي للغة في الوضعية المنطقية عند كل من «راسل» (1872-1970) وفتجنشتين (1889-1951) إلى الفلسفة باعتبارها توضيحًا للمعاني، أو كما كان يقول ماسينيون على لسان كوندياك: [«الفلسفة ليست إلا استعمال اللغة بغاية الاتقان في الموضوعات»[19].

ومثلما كان ماسينيون في مجمع اللغة العربية بمصر منذ عام (1933) يظهر لا كلغوي فحسب، بل أيضًا – كما يصفه مهدي علام [كمفكر وفيلسوف يدرس «فلسفة التضمين» و«ميتافيزيقا اللغة»[20] وضع برتراند راسل في كتابه (ما وراء المعنى والحقيقة) فصلًا عن «اللغة والميتافيزيقا» وهو الفصل الخامس والعشرون من كتابه: «truth and meming to Aninquiry» (1940).

ويتبع عبد الحليم عطية تتبعًا دقيقًا كل مسالك ماسينيون الفكرية واللغوية حيث اتخذ من صناعة المعجم الفلسفي بابًا يلج منه المحاضر الفرنسي إلى طرح رؤيته الفلسفية، ومن الشذرات الأولية لمحاضراته، نلمح نظرته للغة وكأنها مؤسسة اجتماعية حضارية، تفتح نافذة باهرة على المجتمع الذي يستخدمها، فهو يبحث عن [«الفائدة الحالية التي عادت على اللغة والأدب وبالجملة التمدن، وفي محاضرات خمس تالية يتحدث عن إحياء الاصطلاحات الفلسفية والاستفادة منها وعن إحياء التمدن (الحضارة والعمران) العربي بواسطة أحكام الاصطلاح الفلسفي العربي»][21].

ويركز ماسينيون على الرابطة الاشتقاقية بين المعنى والألفاظ الناتجة على أن أكثر بناء الكلمة العربية ثلاثي الحروف – إلا فيما شاذ من ثنائي الحروف لـ: (يد. دم. فم) الخ – والذي يحمل على أن الاستثناء يؤكد دائمًا القاعدة العامة – فهذا النقص الذي يراه (رينان) في اللغات السامية يراه ماسينيون ومعه إبراهيم مدكور أساسًا لدوام (الرابطة بين اللفظ والاشتقاق فضل»][22] يحسب للغة العربية.

ويعتمد «ماسينيون» في طريقته في صنع المعجم، وضع عقول طلابه معًا على ما صنعه (اندريه لالاند) (1867-1963) الذي انتقل كما يرى زكريا إبراهيم من (العقلانية العلمية إلى المثالية الأخلاقية»][23].

ويعد معجمه (المعجم النقدي الفني للمصطلحات الفلسفية (1926) دائرة معارف فلسفية»[24] وقد نشر لالاند أثناء إقامته بمصر مجموعة من المحاضرات تحت عنوان «سيكولوجية أحكام القيمة» (1929) وكانت آخر مؤلفاته «العقل والمعايير (Normes et Raison) (1948) والذي ترجمه المرحوم نظمي لوقا ونشرته الهيئة العامة لكتاب عام (1979) وكتب عنه نجيب بلدي في عام 1948 في مجلة كية آداب

الإسكندرية تحت عنوان «الفلسفة واللغة)[25].

نحن إذا أمام أول موسوعة مختصرة في مجال الفلسفة والتي يتتبعها باحثنا أحمد عطية بجدية صارمة ، ويضعها في إطارها «تاريخ الفلسفة» أو تاريخ الفلسفة العربية»[26] ويعتمد ماسينيون على منهج المقارنات القائم على تحديد الدلالة عبر تطور معانى الكلمات المترادفة أو المتضادة أو المشتركة فيقارن [بين هذه المترادفات المختلفة، لذا نجده قد بين كيف أن اصطلاحات «هيجل» في المنطق تختلف عن اصطلاحات «أرسطو»، يوجد في الهند مناطق قبل تأسيس المنطق الصوري الأرسطي ذى المقدمتين والنتيجة)[27].

ويظهر لنا أن «ماسينون» كان يحذو حذو «لالاند» في (المعجم االنقدي الفني للفلسفة» وكانا يشتركان في موقف فلسفي واحد وهو الموقف الذي يؤكد «نسبية الحقيقة وتعدد العقول البشرية المختلفة:

[إن الحقيقة ليست نتاجًا لمفكر واحد، بل تتكون وتتحدد بالتعاون والاتفاق بين العقول المختلفة»][28].

وهو موقف يصبح أكثر وضوحًا إذا تأملنا قول «لالاند» في كتابه الأخير: «العقل والمعايير» والذي يبدو فيه النفور جليًا من «هيجل» و»الهيجلين» فعنده نجد أن : [«البحث الفلسفي ... يكذب الادعاء الهيجلي بأننا يجب إلا نفترض في الفلسفة شيئًا مسبقًا، فإننا بوعي كامل نرفض قبول هذا الإلزام المزعوم... إن أى عرض أو مناقشة أو تعليم، أيًا كان يفترض سلفًا بشرًا يفكرون، ويتبادلون أفكارهم بصورة تتفاوت نقصًا أو كمالًا، ويقارون بينها وكم من المعارف وكم من إيجابات، بل وكم من ميتافيزيقيات في هذه الأغراض البسيطة ... فإن هدفها (أى : المناقشة والتعليم) هو معرفة مواضع الاختلاف جانب من آرائهم، وإيجاد وسيلة لجعلها متوافقة بالتركيز على ما يعد حقائق لدى هؤلاء وأولئك وبدون هذا لا يمكن التفكير إطلاقًا، حتى ولا بالالتجاء إلى التجربة، بل إن تفكير المرء بمفرده إنما هو حدا – كما يقول أفلاطون – بين شخصيات يحملها المرء في داخله، بحيث يحاول في نفسه ما يمكن أن يبدو مقنعًا لمتحاورين من لحم ودم. وأن يكتب المرء معناه أن يخاطب مجهولين، ولكن المرء يتوقع أن يجد لديهم الحد الأدنى من رصيد الأفكار والأحكام الضرورية للمعني في السياق. والنقد الفلسفي الحقيقي ليس إذن أن نحصر حتى نصل إلى أنواع: فلن يخرج المرء منه أبدًا. إن النقد الفلسفي عبارة عن سؤال المرء لنفسه أولًا سؤالًا جديًا عما يعترف أنه حقيقة ولا يقبل على هذه الصفة إلا ما لا يمكنه أن يرفضه «بدون تأنيب خفي من العقل» ثم يختير ما يقبله من ذلك فيقيسه على أمور أخرى مقبولة، كي يرى هل يجد لدى الأذهان الأخرى – وبدون إغراء أو قهر – قبولًا أو إقرارًا له، فكأنه يصغي للآخرين ويفحص وعيه ليعرف هل يجد لديه صدى لما يبدو

شاهدًا بصحة كلامه الخارجي (المسموع وبهذا الأخذ والعطاء تنمو الحقيقة المشتركة. وقد كان «ليتريه» يقول: إن للعدالة نفس أساس العلم. ولعل مقلوب العبارة يحتاج إلى شيء من التوسع فنقول أن للعلم أساس العدالة ومحبة الغير»][29].

وتتجلي لنا في هذا النص والذي نأسف لإطالته ، بعضا من الروح الهيجلية التي يهاجمها «لالاند» و«ماسينون» و (هنرى كوريان) في الظاهر ويقبلونها في السر، فتاريخ الفلسفة عند هيجل لا يمكن له أن يكون تاريخًا حقيقيًا إلا على أساس الجدل الدائم بين الآراء الفردية والجماعية. في المدارس والمذاهب الفلسفية ، وما الصيرورة عند هيجل في الفكر أم في الواقع ليست غير تركيب لما بين الوضعية ونقيضها. فهناك في رأي هيجل [تيار فلسفي متصل ومتدفق يعبر عما يمكن أن نسميه بالفلسفة الكلية العامة، وليست المذاهب الفلسفية المعروفة سوى صور منها...»][31].

ويلحظ أحمد عطية هذا الموقف القلق لماسينيون من هيجل والذي يتبني فيه: (الأرسطية: مفهومًا واصطلاحًا) ولا يتساوى أرسطو عنده بهيجل على الرغم من ازدهار الهيجلية في تلك الفترة (أى الهيجلية الجديدة في كل من بريطانيا وأمريكا [فالكثير من المفكرين يرفضون هذه التسمية فقد: أتي (كذا) هيجل باستنتاج جديد يعتقد بصحته، وأن أكثر علماء أوربا يعتقدون بهذا المذهب لا يؤدون أن يسموا بالهيجليين»][32].

ويحاول أحمد عطية تتبع هذا الخيط الفكري والذي يمكن أن يكون سببًا كافيًا لا في فهم الموقف الفلسفي لهذا المستشرق أو ذلك في فترة حرجة من تاريخ الغرب الحضاري سواء أكان غربيًا استعماريًا أو غير استعماري، هذه الفترة التي أصبح فيها أكثر علماء أوربا – وأمريكا – على حد تعبير ماسينيون نفسه «يعتقدون بهذا المذهب ولا يودون أن يسموا بالهيجلين ويعبر أحمد عطية عن طبيعة الحذر والحيطة الشديدين عند ماسينون بقوله (ويبدو أن ماسينيون قد فهم هيجل خطأ؛ ذلك أنه فهمه عبر أرسطو، فالمنهج الجدلي بخطواته الثلاث: الوجود الصيرورة (أسس على النظام المنطقي المعروف (الصوري) المقدمة الكبرى – فالصغرى فالنتيجة بل إن تحديد هيجل وانتقاده لمنطقه أرسطو قائم على مبادئ أرسطو فهو – أى هيجل – عنده من السفسطائية مثل جرجياس، الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد وهيجل الذي عاش في القرن التاسع عشر بعد الميلاد، وهو يتحدث عنه في المحاضرة السادسة والعشرين عند كلامه عن (مذهب الإجبار الروحاني في التاريخ: (وما التاريخ عندهم إلا إيجاد العقل الكلي بنفسه،

إلا أنه يجمع معه كلا من ميكافيللي في قوة إرادة البرنس (: الأمير) واسبينوزا في رسالة اللاهوت والسياسة، وهو (هيجل) مع هيكل (Haeckel) من فلاسفة «وحدة الوجود و... ماسينيون إذن أرسطي، يفضل المعلم الأول على هيجل صاحب المثالية المطلقة، بل يفضله أيضًا على فيلسوف فرنسا الكبير ديكارت الذي يشيد به دوما ويعطي له الأولوية»][33].

ثم يأخذ ماسينيون في سرد العديد من أعلام الفلسفة الأوربية في العصر الحديث مقارنًا بينهم وبين بعض الفلاسفة الإسلاميين، فديكارت مثل نصير الدين الطوسي في الجمع بين الفلسفة والرياضة والهندسة التحليلية، ثم يذكر (رينان) و(روسو) الذي يعد سببًا للحركة الفوضوية عند كريوتكين وباكونين»[34] ولا ينسى بالطبع نوعًا آخر من أنواع الفلسفة التطورية لا على النهج الهيجلي بل على النحو الدارويني ولا في مجال العلم الطبيعي بل في مجال العلوم الاجتماعية فيذكر (سبنسر) وفي مقابل كل هذه الفلسفات التاريخية التطورية يقيم صرحًا عاليًا للتصوف وفلاسفته وأصحاب الفلسفات السرية أو الباطنية والغزالي وابن عربي الذي يقارن ببرجسون، ويقارن مفهوم (الحب) في الراوية الرومانسية الفرنسية عند (ستاندال) وفي كتابه عن الحب (lamour De) خاصة وبين مذهب كل من «أفلاطون في محاورة «المأدبة» وبين شعر الحلاج: شهيد المحبة وقتيل الاشتياق وكان ماسينيون حجة شاعرنا الكبير صلاح عبد الصبور في بناء مسرحية «مأساة الحلاج» وإن لم يقع في قبضته الفكرية الصارمة، لكنه نحي بمصير الحلاج المنحي الذي يفرضه التصور الإسلامي بأن الإنسان خليفة الله في الأرض).

(د) وبعد التزامه الصارم بالعرض الموضوعي لرؤية ماسينيون وموقفه الفلسفي العام المستند على موقف شبيه بموقف (لالاند ورؤياه الفلسفية المتأرجحة على حد تعبير أحمد عطية (بين الحقيقة الفلسفية الواحدة والفلسفات القومية المتعددة»[35] لكن الأطر الفلسفية عند ماسينيون لا تنفك عن الأديان والبلدان والقوميات، «إن لم تكن عنصرية»[36].

ويتجلي لنا بوضوح الروح العلمية الوثابة في الوصف التحليلي لنص محاضرات ماسينيون من قبل باحثنا في قوله حول استراتيجية البحثية في النقد التحليلي لـ : (السلبيات والإيجابيات): [إن الوصف التحليلي لنص محاضرات ماسينيون لن يكتفي بعرض لمشروع القاموس، بل من الممكن، وهذا ما يطمح إليه أن يعيد بناء المشروع من هذا القسم – من الدراسة – هو نوع من إعادة البناء، أى إعطاء تصور كامل لسلبيات وإيجابيات المشروع، وفي إظهار الأولى والتأكيد على الثانية يمكن دفع المحاولة إلى الأمام..

ولسنا نريد طرح أمنيات ومطالب إلى المؤلف والمؤلف فكلاهما يحدد مكانه في تاريخه الفكري، أى أنهما أصبحا مشروعًا متكاملًا. ومن هنا دورنا نحن، ولا نريد بالطبع التهميش على العمل أو الاجتهاد في شرح المتن أو كتابة الحاشية عليه أو التعليق على الحاشية والشرح، بل نهدف إلى إعطاء قراءة جديدة لها رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفي العربي من أجل تطوير محاولة ماسينيون، ويتم ذلك بانتقاء بعض المواقف وإبراز ما إذا كانت إيجابية أم سلبية»[37].

هذا هو طريق الباحث ومنهجه نحو التجاوز للقراءة السلبية للخطاب الفلسفي في مصر في أغلب فصوله التي بدأت بالخطاب الفلسفي في الجامعة المصرية الأهلية، منطلقًا من أعمال ماسينيون في القاموس الفلسفي العربي متنقلًا إلى جهد المستشرق الأسباني (الكونت دى جلارز) متمثلًا جهوده الفكرية القائمة على المنهج النقدي، وأعقبها بيان جهود الشيخ طنطاوى جوهري الذي تأثر بكانط فترجم له كتابه عن «التربية» محاولًا التفسير للقرآن الكريم على أساس بيان دلائل إعجازه العلمي، وتناول جهد الأديبة اللبنانية الأصل «مي زيادة» كممثلة للجيل الأول من طالبات الجامعة وختم بابه الأول بتحليل الخطاب الفلسفي العقلاني عند طه حسين، كما عبر عنها في سيرته الذاتية (الأيام) ثم أخذ في قراءة الخطاب الفلسفي العقلاني عند طه حسين من خلال دراسة العميد لأدب أبى العلاء المعرى: شعرًا ونثرًا وكأنها قراءة فلسفية في القراءة النقدية للمعرى كما تمثلها طه حسين، وكان يمكن للباحث الجاد أحمد عبد الحليم عطية ، أن يقرأ طبيعة النزعة العقلانية في دراسة طه حسين عن «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» والتي كانت أول رسالة دكتوراه ينالها طالب عربي من جامعة السربون، وقد تأثر طه حسين بالمدرسة الاجتماعية الفرنسية كما كان يمثلها (أميل دوركايم) و(ليفي بريل) وغيرهما.

ويتناول الباحث في الباب الثاني من كتابه : الخطاب الأخلاقي واتجاهاته عند الرعيل الأول من مؤسسي هذا الخطاب في ثقافتنا العربية الحديثة، فيعقد فصلًا عن التأسيس للدرس الأخلاقي عند أحمد أمين، الذي يعد رائدًا في علم الأخلاق، وفي النقد الأدبي وفي السيرة الذاتية، وتعد موسوعته الفكرية والأدبية «فجر الإسلام» و«ضحي الإسلام» عملًا ثقافيًا شامخًا يعتمد على التحليل والتمحيص لمجمل جوانب التراث: المنطقي والفلسفي والأدبي واللغوي، ويأتي الفصل الثاني عن «توفيق الطويل» ودراسات القيم في الثقافة العربية، وقد أوفى الباحث كل جوانب الجهد الكبير الذي نهض به المفكر الأصيل : «توفيق الطويل»: تدريسًا وتأليفًا وإشرافًا وإعدادًا لأجيال من الباحثين المصرين في موضوع الأخلاق وفلسفة القيم

ومن جيل وصلاح قنصوه و أحمد عبد الحليم عطية وغيرهما، ويشمل هذا الباب عرضًا شاملًا يعتمد الباحث فيه على التحليل والنقد الموضوعي ، ويمثل زكى نجيب عنده المدرسة الوضعية في النظر إلى القيم من زاوية موضوعية بعيدًا عن الاتجاهات الانفعالية بشتى ألوانها.

أما الباب الثالث فهو مخصص لدراسة إنتاج عدد من كبار أساتذتنا في مجال التأليف عامة والتحقيق خاصة، من أمثال أستاذنا العظيم عبدالهادي أبو ريدة، والذي أنصفه أحمد عطية أنصافًا علميًا جميلًا، عندما رُمي باطلًا من أحد زملائه بأنه لم يكن دقيقًا في تحقيقه لرسائل الكندي موضحًا إنها تهمة من باب ذر الرماد في العيون، كما أوضح الباحث دور المفكر الكبير عبدالرحمن بدوي في تحقيق كل ما يتصل التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ويكفي بدوي مفخرة، تحقيقه لمنطق أرسطو وكتابه أرسطو عند العرب» بالإضافة إلى ما قدمه من ترجمات للمستشرقين حول هذا الموضوع وغيره من موضوعات الفلسفة اليونانية والإسلامية والوجودية.

ويمثل فصل «الاتجاهات الإشراقية في الفلسفة الإسلامية» عند أبو ريان قمة عمل الباحث العلمي، من حيث التقصى والتحليل والنظرة الموضوعية الشاملة، كما يمثل الفصل الخاص عن أستاذنا المرحوم أبو الوفا التفتازاني» عن النص الصوفي، إضافة خلاقة في حقل الدراسات الفلسفية المعاصرة.

وينهي الباحث كتابه بالباب الرابع عن (الخطاب الفلسفي والواقع الاجتماعي) وفيه يتناول – كعادته – بنوع من الموضوعية والنقد البناء (الجوانية والمثالية الديكارتية) عند مفكرنا الكبير عثمان أمين وهو بحث مضني خرج منه صاحبه وهو يتصبب عرقًا، فعثمان أمين – هذا الإنسان الرقيق – كان يحترق داخليًا (جوانيًا) لتولد لنا فلسفة إنسانية يطبقها على كل جوانب حياتنا، ولا ننسي بالطبع ما قدمه لفلسفة اللغة العربية من تحليلات بارعة، ويكشف لنا أحمد عبد الحليم ، عن أهمية كتاب عثمان أمين «اللغة والفكر» الذي كتبه صاحبه بنظرة ديكارتية عقلانية في منتصف الستينيات عندما كان (نعوم تشومسكي) صاحب الثورة في علم اللغة المعاصر، يكتب كتابه (لغويات ديكارتية) ويخصص الباحث للناقد والمفكر الكبير محمود أمين العالم فصلًا يدمجه فيه مع فلاسفة مدرسة فرانكفورت ونقادها (ماركوز هوبرماس، أدرنو وغيرهما) مع أن العالم – في حديث شخصي – أكد لى أكثر من مرة أنه يدين ليوسف مراد ومدرسة علم النفس التكاملي بتكوينه الفكري العام قبل أن يتعرف على الجدلية في الفكر الماركسي، وهذا لغز أدعو بعض شباب باحثينا إلى دراسته والعمل على توضيحه، وأما الفصول الثلاثة الأخيرة التي تناول فيها باحثنا الجاد

جهود عدد من المفكرين الكبار: يحيى هويدى وفلسفة الحضور الإنساني، فالفلسفة عنده ليست تأملًا فكريًا منعزلًا عن القضايا الاجتماعية والسياسية والأدبية ولكنها رؤية إنسانية»[38] ولقد مارس يحيى هويدي بسلوكه الإنساني النبيل تأثيرًا بالغًا في نفوس زملائه وطلابه وقراءه معًا.

وقد حظي «الخطاب الفلسفي» عند المفكر الإنساني الكبير حسن حنفي بعناية أحمد عطية من خلال قراءاته للحوار العنيف الذي دار ومازال يدور – حول عطائه الفلسفي ومنهجه الفكري العام، والذي لا شك فيه، قد أضاف إلى مسار الفلسفة العربية المعاصرة إضافات خلاقة، تمثل منعطفًا مهمًا للأجيال القادمة، لقد جعل حسن حنفي الفلسفة تتصالح والواقع بكل أبعاده في الماضي والحاضر والمستقبل ونزل من البرج العالي للمفكر الأيكاديمي لتناول قضايا الناس في ماضيهم وحاضرهم. لقد كسر الحاجز الرهيب الذي صنعته الفلسفة الغربية بثقافات الأمم الأخرى وسيظل كتابه «الاستغراب» علامة بارزة على المناضل الفكري الذي يقف رافعًا رأية الحب والتسامح والحرية والعدالة باسم كرامة العقل البشري.

وما قاله أحمد عبد الحليم عند حسن حنفي يتماثل وجهده في بيان جهد سيدة كريمة قدمت للدراسات الجمالية العربية الشيء الكثير، حيث كانت أميرة مطر تمثل مسك الختام في قراءات أحمد عطية للخطاب الفلسفي في مصر، ولم تقتصر عطاءات أميرة مطر في مجال علم الجمال على علم بعينه ولا على عصر محدد، بل راحت في شجاعة وتحد نادر، تؤسس لهذا الفرع المهم من الدراسات الفلسفية في ثقافتنا العربية، والذين كنا نشعر نحن الدراسين في حقل الدراسات العربية، أن ثقافتنا العربية الحديثة، لم تحقق تراثنا الجمالي بالقدر الكافي، بالإضافة إلى تجاهل الغربيين من مستشرقين وغير مستشرقين، للتراث الجمالي (البلاغي – والنقدي والفلسفي في هذا المجال) فالباحث العربي إذا فتح كتابًا في علم الجمال عامة لم يجد أية فقرة تشير من بعيد أو قريب إلى التراث العربي في ذلك المجال ، ولم يكسر هذا الحاجز الرهيب في ثقافتنا المعاصرة سوى عدد محدود من باحثينا الكبار من أمثال أستاذنا الجليل د. شكري عياد والناقد الكبير عز الدين إسماعيل والباحث القدير عبد المنعم تليمه، لكن جهد أميرة مطر: دراسة وتدريسًا وإشرافًا تعد مفخرة حقيقية للخطاب الفلسفي في مصر والذي أبان الباحث القدير أحمد عبد الحليم عطية بعضًا من جوانبه المشرقة، ولولا هذا الجهد – وأمثاله – لانقطعت العروة الوثقى بين أجيال الباحثين في الحقل الفلسفي في مصر التي كانت رائدة فيه منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ولعل القرن الجديد يحمل لنا بشائر نبوغ للعقل الفلسفي العربي في مصر في ضوء التقدم الهائل للمعرفة في عصر المعلوماتية

القائمة على سيطرة الحاسبات الإلكترونية ، حيث نتصارع الآن ثقافة التكنولوجيا المعاصرة صراعًا مميتًا مع ثقافة الأيدولوجيات المفصلة مسبقًا للسيطرة الفكرية على العالم المعاصر.

الهوامش :

(1) أحمد عبد الحليم عطية: الخطاب الفلسفي في مصر: دراسة في الأفكار والأعلام. دار قباء للطباعة والنشر. القاهرة. ط2001 ، ص66.

(2) انظر – إن شئت – حول هذه الجهود الفكرية والأدبية في القرن التاسع عشر بمصر كتابنا: تطور الفكر العربي المعاصر في جزئين ط(1) 1995 الهيئة المصرية العامة للكتاب الطابع نفسه في سلسلة التنوير» والكتاب مدخل لدراسة ممتدة من بدايات القرن (19) حتى نهايات القرن (20)، وستصدر قريبًا عن الهيئة المصرية للكتاب تحت عنوان «الأسس النظرية الحديثة في مناهج تاريخ الأدب والنقد».

(3) أحمد عطية: الخطاب الفلسفي في مصر «مرجع سابق» ص9.

(4) انظر طه حسين: الأيام ج3 ط6 دار المعارف وعن (الأيام) ومحتواها الفلسفي دراستنا: شخصية المثقف في الرواية العربية الحديثة بمصر ط1 دار الحداثة بيروت 1995، ص180 وعن الصراع بين الفلسفة الوضعية كما يمثلها (كونت ودوركايم) والفلسفة الديكارتية (السلبية) فصل: المنهج التاريخ العقلاني المقارن عند طه حسين: الأسس النظرية الحديثة ط1.

(5) لالند (اندريه) العقل والمعايير. ترجمة نظمي لوقا. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1979 بيروت . دار الحداثة 1989 ص38.

(6) انظر: أحمد عطية: الخطاب الفلسفي في مصر م.س هامش ص355.

(7) أحمد عطية: الخطاب الفلسفي في مصر: أبو ريان والاتجاهات الإشراقية في الفلسفة الإسلامية، وهو بحث يعود إلى منتصف التسعينات ص345.

(8) أحمد عطية: مرجع سابق ص12.

(9) أحمد عطية: الخطاب الفلسفي في مصر، مرجع سابق، ص22.

(10) أحمد عطية : الخطاب الفلسفي، مرجع سابق ، ص67.

(11) المرجع نفسه ص67.

(12) هو أثر (نلينو) في التكوين العلمي لعقل طه حسين الأدبي انظر دراستنا: الأسس النظرية

الحديثة في مناهج تاريخ الأدب ، مرجع سابق.

(13) عبدالسلام الشاذلي: الأسس النظرية الحديثة في مناهج تاريخ الأدب، مرجع سابق مبحث «التطور في مناهج التاريخ الأدبي العربي الفصل (18): التراث العربي والمنهج المقارن، ص332.

(14) المرجع نفسه، ص322.

(15) انظر قراءة أخرى لأحمد عطية تحت عنوان: الصوفي والسياسي (صورة ماسينون في الفكر العربي المعاصر) ضمن أعمال الندوة التي نظمتها كلية الآداب جامعة القاهرة (1999) ونشرتها بالمجلس الأعلى للثقافة عام 2003 تحت عنوان في قلب الشرق قراءة معاصرة لأعمال (لويس ماسينون).

(16) أحمد عطية : الخطاب الفلسفي ص22.

(17) كلر (جوناثان) : فرديناند دي سوسير: (أصول اللسانيات الحديثة وعلم العلامات : ترجمة: عزالدين اسماعيل المكتبة الأكاديمية، القاهرة ط1 2000، ص132.

(18) مرجع سابق، ص132.

(19) الخطاب الفلسفية في مصر، ص24.

(20) مرجع سابق، ص24.

(21) مرجع سابق ص22.

(22) م. س. ص26.

(23) زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ط مكتبة مصر ط1987، ص101 وما بعدها.

(24) م. س ص102.

(25) أحمد عطية: الخطاب الفلسفي في هـ.م.س.هـ ص27.

(26) م.س ص29.

(27) م.س ص29.

(28) م.س ص30.

(29) لالاند: العقل والمعايير . مرجع سابق ص14 ، 15.

(30) إمام عبد الفتاح : مقدمة ترجمة: محاضرات هيجل في تاريخ الفلسفة، ط مدبولي، القاهرة 1997 ص54.

(31) الخطاب الفلسفي في مصر، مرجع سابق، ص39.

(32) أحمد عطية: الخطاب الفلسفي في مصر، مرجع سابق، ص39.

(33) م.س ص40، وحول تحليل أشمل لموقف كل من «ماسينيون» و«هنرى كوربان» وغيرهما من الباحثين المهتمين بالجانب الصوفي (العرفاني) من الفلسفة الإسلامية، وموقفهما من فلسفة هيجل عامة وفلسفة الخاصة بموضوع: «العام المشخص» أو «الفرد الكلي» وربطها كل من روح المسيحية والعرفانية الإسلامية راجع بحث كل من :

(أ) محمد عابد الجابرى: الاستشراق والفلسفة: منهجًا ورؤية (1985) ضمن كتابه : التراث والحداثة (دراسات ومناقشات) ، المركز الثقافي العربي، الرباط، 1991، ص63 وما بعدها.

(ب) أبو يعرب المرزوقي: العوائق الفلسفية لتلاقي الروحانية الإسلامية في نقد هركون لماسينون ، ص61 من الكتاب الجماعي: في قلب الشرق ، قراءة معاصرة لأعمال لويس ماسينون ،مطبوعات المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة (2003).

(34) وحول دراسة أبو ريان للتفسير المسيحي للتصوف عند ماسينون للحلاج خاصة راجع الفصل الرابع لأحمد عطية عن الاتجاهات الاشراقية في الفلسفية الإسلامية ص24-386 من كتابه الخطاب الفلسفي في مصر وهو جهد فكري يستحق دراسة مستقلة قائمة بذاتها وهو ما نرجوه في دراسة أخرى.

(35) أحمد عطية الخطاب الفلسفي في مصر، مرجع سابق ص45.

(36) مرجع سابق، ص46.

(37) الخطاب الفلسفي، ص472.

نحو خريطة جمالية جديدة

مجاهد عبد المنعم مجاهد

طرح الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه (فلسفة الفن في الفكر المعاصر) محاولة جنينية لرصد الأنظار والدراسات الجمالية تحت عنوان «فلسفة الفن في الفكر العربي المعاصر» وقد تحدث عن تأثر العقاد بالشاعر الفيلسوف الألماني فريدريك شيلر وربطه الفن بالحرية. ورصد إقامة سلامة موسى الجمال الفني على أساس الجمال الطبيعي وإن كان الفن في رأيه نشاط إنساني يرتبط بخبرات البشر العادية ثم عرج على توفيق الحكيم الذي آمن بأن الفن هو الأسلوب أما الغاية فلا غاية. ثم أبرز كيف أن أحمد حسن الزيات قد ربط الجمال بثالوث رئيسي من الخصائص هي القوة والوفرة والذكاء. ثم ختم الدكتور زكريا إبراهيم هذه المحاولة الجنينية بالحديث عن الدكتور زكي نجيب محمود الذي آمن بأنه لا مغزى ولا معنى في الفنون إذ الفن خلق لكائن جديد وقال أن التلقائية في اللعب هي نفسها التلقائية في الفن.

كانت هذه هي المحاولة الأولى لرصد الجماليات في الوطن العربي ولكنها محاولة جنينية.. ويبدو أن الدكتور أحمد عبد الحليم عطية كان أكثر طموحا عندما أراد أن يطرح «الاتجاهات الجمالية المعاصرة في العربية».. فهو وسع من دائرة المشتغلين بالحقل الجمالي ولم يقصره على أصحاب الفكر والفلسفة بل وسعه إلى مجال المشتغلين بالدراسات الاجتماعية والسيكولوجية. وقد توقف عند أربع علامات هي: العلامة الاجتماعية في الدراسة الجمالية عند عبد العزيز عزت والعلامة السيكولوجية عند يوسف مراد والعلامة الطبيعية عند الدكتور فؤاد زكريا والعلامة الجمالية الخالصة عند الدكتورة أميرة مطر والعلامة الجمالية الإنسانية عند كاتب هذه السطور.

ولقد حرص الدكتور أحمد عبد الحليم منذ بداية هذه الدراسة على أن يتجنب المنزلق الشائك وهو هل يمكن قيام علم جمال عربي؟ وذلك لأن العلم لا يتصف بالمكانية أو القومية، لأن العلم كلي ومطلق.. فحرص على أن يدرس الأطروحات والدراسات التي قدمها الباحثون في الوطن العربي وبدأ محاولته هذه بالاقتصار على رصد هذه الأطروحات والدراسات في مصر وربما يكون هذا كمحطة أولى نحو محطات أخرى في بقية أنحاء الوطن العربي.

وهو يعرض لواحد من أقدم الباحثين في الدراسات الجمالية المنهجية وهو الدكتور عبد العزيز عزت في كتابه الفن وعلم الاجتماع الجمالي وهي لفتة طيبة من المؤلف فنادرا ما يشير إليه أحد أو يرصده في إطار الاهتمامات الجمالية. ويبرز قول المؤلف نقلا عن علماء الاجتماع في الغرب أن علم الاجتماع الجمالي يعني بدراسة الفن من الوجهة الاجتماعية من حيث نشأته وتطوره وعلاقته مع النظم الاجتماعية. ويبرز الدكتور أحمد عبد الحليم المحطات التي توقف عندها عبد العزيز عزت وهي هيبوليت تين وشارل لالو و دوركايم وتوقف عند النظريات المختلفة التي تربط الفن بالاقتصاد أو الفن باللعب أو الفن بالحرب أو الفن بالدين. وربما يطرح مؤلف هذا الكتاب في دراسة قادمة هل يمكن وصف علم الاجتماع بأحد أفرع دراسته فنقول، علم الاجتماع الجمالي؟

لقد كانت وقفة وفاء من الدكتور أحمد عبد الحليم لأستاذ متخصص في الدراسات الاجتماعية.. وقد انتقلت هذه الوقفة من الوفاء أيضا بتوقفه عند يوسف مراد الذي يعد من أوائل الدارسين للظواهر الجمالية والفنية من المنظور السيكولوجي ووضع يده على مفتاح يوسف مراد وهو ما يعرف عنده بالمنهج التكاملي الذي يربط الظاهرة السيكولوجية بالظاهرتين الاجتماعية والفسيولوجية. وأبرز تناول يوسف مراد ما يمكن تسميته بعلاقة المركز بالمحيط. المركز هو الفنان والمحيط هو الظروف الاجتماعية، ويبرز المؤلف كيف أن يوسف مراد تجاوز الدراسات التقليدية في التحليل النفسي على أساس تطوير الاستطيقا السيكولوجية. وربما يطرح المؤلف مستقبلا هل يمكن وصف علم الجمال بأحد فروع المعرفة فتقول علم جمال سيكولوجي؟

ثم يعرض لموقف الدكتور فؤاد زكريا صاحب الموقف الطبيعي والمهتم بصفة خاصة بدراسة الجمال في الموسيقى. ويبرز كيف يطالب فؤاد زكريا أن نحصر دراستنا في إطار العمل الأدبي والفني فنستبعد الدراسات التاريخية أو النفسية أو الاجتماعية على أساس أنها قد تفيد لكنها لا تساعد على تذوق العمل الفني ذاته بطريقة أفضل.

ولقد تابع الدكتور أحمد عبد الحليم اهتمامات الدكتور فؤاد زكريا بالجماليات سواء في الترجمات أو المؤلفات فيعرض لآرائه في المقدمة التي كتبها مثلا لكتاب بورتنوي (الفيلسوف والموسيقى) فقد هاجم فؤاد زكريا آراء أفلاطون في الموسيقى لأنها لم تكن وليدة موقف جمالي أصيل بقدر ما كانت نتاجا لذهن فطري. كما يعرض له وهو يتحدث عن لغة الموسيقى وهي الإيقاع واللحن والتوافق الصوتي والصورة ويبرز دعوته

حتى نطور موسيقانا الشرقية أن تقتبس من الغرب (أسلوب) التأليف لا التأليف ذاته. وإذا كان فؤاد زكريا صاحب موقف طبيعي فإن مؤلف هذا الكتاب د. عطية يرى أنه لا يستطيع أن يكتفي بالآراء النظرية دون ربطها بالسياق الذي ترتبط به وأبرز كيف سوى بين فلسفة الفن وعلم الجمال وكيف أنه ليس مجرد ناقل بل هو صاحب وجهة نظر فكرية محددة المعالم.. والأمل أن يطرح المؤلف في عمل قادم إمكانية أن يكون لصاحب الموقف الطبيعي موقف ما دام هو يأخذ بالطبيعة القائمة خاصة وأن تاريخ الفلسفة بأكمله وبالتالي علم الجمال بأكمله هو الثورة ضد الموقف الطبيعي..

ولقد امتدت لمسة الوفاء أيضا من جانب المؤلف إلى الدكتور زكريا إبراهيم الذي يعد من أكبر الذين ساهموا في حقل الدراسات الجمالية بعرضه لكل إشكاليات الفن وعرضه لعدد كبير من أصحاب النظريات الفنية والجمالية من المفكرين والفلاسفة المعاصرين.. وبترجمة لكتاب جون ديوي (الفن خبرة).. وضع المؤلف يده على المفتاح الذي ينطلق منه زكريا إبراهيم وهو المنهج الظاهرياتي الذي يقوم على الإحالة المتبادلة القصدية من خلال الشعور والموضوع المطروح وعلى هذا أبرز المؤلف كيف أن زكريا إبراهيم اعتبر مهمة فلسفة الفن هي التحليل للخبرة الجمالية وهذا وارد عند عدد كبير من الفلاسفة. وفي هذا الصدد ربما نتذكر قول أرسطو في كتابه (الميتافيزيقا) أن الفنان أعظم من الخبير لأنه يطرح العلل والأسباب فالفن لا يقوم على الخبرة بل على الوعي والانطلاق من الفكرة.

ولقد أنصف المؤلف الدكتور زكريا إبراهيم عندما قال إنه لا ينظم كتابه «فلسفة الفن في الفكر المعاصر» بترتيب زمني بل هو يعرض المذاهب الجمالية بطريقة جدلية تكشف عن التطور الحي للفكر المعاصر. وأنصفه أيضا عندما أوضح أنه يقم علاقة بين فلسفة الفن عند كل مفكر والروح العامة لمذهبه.

ووضع المؤلف يده على اللحن الأساسي في كل مؤلفات زكريا إبراهيم: الخبرة الجمالية.. ويرتبط بهذا أن الجميل هو المحسوس بعد أن يتحول إلى محسوس جمالي. والأمل أن يطرح المؤلف في دراسة قادمة: هل إذا جعلنا الخبرة موضوعا للدراسة علينا أن نصل إلى شيء موضوعي يرقى إلى مستوى القانون أم أن الخبرة كخبرة تحصرنا في أحاسيسنا الخاصة؟

وعندما يتوقف المؤلف عند الدكتورة أميرة مطر فإنه ينبه إلى الإضافة الهامة التي أسهمت بها في حقل الدراسات الجمالية وهي محافظتها على نوعية الظاهرة باعتبارها ظاهرة جمالية فهي ليست ظاهرة سيكولوجية أو ظاهرة اجتماعية وعلى هذا أبرز انحصارها في الدراسات الفلسفية الخالصة فقد وحدت بين

علم الجمال وفلسفة الفن. بل إنه يبرز أيضا إضافة هامة من إضافاتها عندما أوضحت أن علم الجمال هو حلقة الوصل بين فكر الفلاسفة ونظريات نقاد الفن وعلى هذا يقول أن علم الجمال عند الدكتورة أميرة مطر ما زال يتجول في أروقة الفلسفة يستمد منها المعين الأول. كما يبرز تركيزها على العوامل المؤثرة المكونة للوعي الجمالي، وهي بهذا- على حد قوله- توجه طلابها الباحثين إلى مناطق مجهولة من البحث الجمالي. وهي تعد من أوائل من قدم مفكرين أو مذاهب جديدة مثل سوزان لانجر وأورتيجا جاسيت والمذهب الظاهرياتي في علم الجمال.

وقد أشاد المؤلف باتساع رؤية الدكتورة أميرة مطر وتقديمها وجهة نظر هامة في الربط بين النظريات الجمالية والظروف الاجتماعية والسياسية. ووضع يده على مفتاح هام في شخصيتها وهو ميلها إلى التصحيح والنقد وهذه سمة أساسية في التفكير الفلسفي. كما اهتم المؤلف بأن يوضح انحصارها في العمل الفني نفسه حتى لا تختلط الأمور فتظل في الإطار الجمالي الصحيح الوحيد. وهذا الانحصار يقتضي التصحيح والنقد فالدراسة الجمالية عندها لا تعتمد إلا المنهج الفلسفي فيتم استبعاد دراسة الذوق سيكولوجيا بل يجب تصحيح هذا الذوق.

ثم يعني المؤلف بأن يبرز اهتمام الدكتورة أميرة مطر بالإحالات إلى عدد من الجهود العربية في الحقل الجمالي. ويضرب المثل بتناولها للعلاقة بين الفن والتصوف عند أفلوطين فتعرض لبعض الصوفية في الإسلام الذين تغنوا بجمال العالم الروحاني. فهل تكون هذه الإحالات إرهاصا للمؤلف لكي يتوسع فيها في دراساته الجمالية القادمة حيث أن إشكاليات علم الجمال لا تنبع إلا من وضع خاطئ في الإبداع الأدبي والجمالي والتذوق مما يقتضي تصحيحا.

أما كاتب هذه السطور فقد أفاض المؤلف على نحو لا يستحقه حقا- في عرض اهتماماته الجمالية وصلتها بالاهتمامات الإنسانية وأن التفلسف هو في صميمه فعل جمالي وأوضح أنه يؤمن بأن الجمال هو في صميمه قهر للاغتراب والانفصال تحقيقا للإنسان الكامل الجمالي. فهل بالغ صاحب هذه السطور في دراساته الجمالية عندما اعتبر تاريخ علم الجمال هو صراع بين تيارين: فلاسفة الجمال الإنسانيين وفلاسفة الجمال (الصنايعية)؟ الأمل معقود على أن يقيم المؤلف في دراساته القادمة هذا الموضوع وهل كان فيه شطط ومبالغة من جانب صاحبه؟

إن خريطة علم الجمال تسجل دائما منذ فجر التاريخ أن فلاسفة الجمال كانوا يرفضون أن يكون الفن نقلا

للواقع: أفلاطون يرفض المحاكاة الحرفية للواقع ويدعو إلى محاكاة الفعل الإنساني وهو يموت ويولد من خلال الحركة الجدلية.. كانط يرفض أن يكون الفن محاكاة للنفع ويدعو إلى فن خال من الغرضية أو ما يسميه الغرضية بدون غرض.. شيلر يرفض أن يكون الفن محاكاة للواقع ولكنه محاكاة للعب وقانون اللعب الحرية والنظام، هيجل يرفض أن يكون الفن محاكاة لاغتراب الإنسان وانفصاله عن إنتاجه ويدعو إلى قهر الاغتراب في العمل الفني بالارتفاع إلى الإنسان الكلي والشمولي.. كاسيرر يرفض أن يكون الفن تعبيرا عن الواقع ولكنه تعبير عن الرمز فالإنسان هو الكائن الذي يشير.. لوكاتش يرفض أن يكون الفن تعبيرا عن الجزئي والحسي ويرى أن الفن تعبير عن الكلي والعقلاني تحقيقا للشمولية.. هيدجر يرى أن الفن ليس تعبيرا عما في الواقع من زيف وضلال ولكنه تعبير عن الحقيقة التي تتكشف في نور نفسها.. مالرو يرفض أن يكون الفن تعبيرا عن التاريخ بل هو تعبير عن المطلق والمتاحف على هذا ليست حجرات مغلقة عن عصور مغلقة ولكنها متاحف بلا جدران يطل من خلالها الإنسان.. وكامو يرفض أن يكون الفن تعبيرا عن عبث الحياة بل هو رفض لهذا العبث.. وسارتر يرفض أن يكون الفن ترفا ولكنه فن إطلاق الرصاص على أهداف معينة لخلق الأدب الملتزم بالإنسان والحرية..

فأين سيضع مؤلف هذا الكتاب – في دراساته القادمة المرجوة- سلسلة من الدارسين العرب والمصريين من أمثال عبد المنعم تليمة بدعوته لخلق علم الفن والدكتور جابر عصفور بتوليده لدراسة جمالية عن الصور الفنية الجمالية من خلال النقد العربي والدكتور رمضان بسطاويسي من خلال الدعوة إلى جماليات هيجلية وجودية وجماليات لوكاتشية وجودية والدكتورة وفاء إبراهيم بربطها الفن باللعب عند شيلر والفن بالخبرة الجمالية عند ديوي وبوزانكيت والدكتور مصطفى سويف والدكتور مصري حنورة بدراسة الإبداع سيكولوجيا.

إن رفض شهادة الواقع أن تكون هي جوهر الفن هي التي في بطانة الفيلسوف الألماني فيورباخ الذي يفرد له المؤلف دراسة خاصة جديدة في العربية حيث ليس معروفا أنه صاحب مذهب جمالي.. ثم هو يبرز أيضا تأثير فيورباخ على النقاد الديمقراطيين الروس في القرن التاسع عشر وهم أيضا شبه مجهولين في الوطن العربي.. وهو بتسليط الضوء على هذين الموضوعين يتيح للدارسين أبعادا جديدة لاستكشاف ماهية العمل الفني. إن الفن –كما يكشف المؤلف- هو عند فيورباخ يعبر عن جوهر الإنسان ومن خلال علم الإنسان يحاول فيورباخ تأسيس فلسفة جمال على أساس أنه لا يمكن التفكير في اللامحدود إلا من

خلال المحدود وهو الإنسان والفن بهذا ليس فقط تعبيرا عن الإنساني ولكنه أيضا ذو مصدر إنساني والفن هو تجل من تجليات الكائن الإنساني.

بهذه الروح الفيورباخية يوضح المؤلف كيف تأثر بها بلنسكي الهيجلي المثالي فتحول إلى الدعوة للأدب الواقعي.. وبهذه الروح الفيورباخية تأثر تشيرنيشفسكي فربط بين الفن والحياة ورأى أن الفن تعبير عن الحياة الكلية ورأى أن مهمات علم الجمال هي إقامة الواقع في مكانه فالجميل هو الحياة بل هو الحياة كما يجب أن تكون.. والمأمول من المؤلف أن تأتي دراسة قادم تطبيقية عن إمكانية استفادة الحياة الأدبية والثقافية، والفنية في الوطن العربي من ذلك الثالوث: فيورباخ وبلنسكي وتشيرنيشفسكي.. أي ماذا يبقى منهم للتاريخ الذي يعلو على الحركة الجزئية وصولا إلى الإنسان في إطلاقه..

وبهذا المنطلق أيضا في الرصد تأتي دراسة عن الروائي الروسي تولستوي بالكشف عن جوانبه الجمالية حيث رفض أن يدخل مفهوم اللذة في توليف الفن وكذلك رصده لجماليات فرويد..

ولما كان الجمال يشكل قيمة، بل قيمة كبرى في الحياة، حاول المؤلف في دراسته الثالثة أن يدرس الجانب الجمالي من القيمة في فلسفة المفكر الأمريكي المعاصر بيري.. ولقد ربط بيري الظاهرة الجمالية بالاهتمام الجمالي فالناس يزرعون نباتا للنفع ويزرعون زهورا للمتعة الجمالية.. وهو يرصد بدقة تأثير بيري في هذا الصدد بسانتيانا الفيلسوف الأمريكي الذي تحدث كثيرا عن الإحساس بالجمال واللذة الجمالية.. وهو يرصد بدقة أيضا تفكير بيري ويرى فيه بوضوح (الموقف اللانفعي).. بل لقد أرجع المؤلف جذور هذا الموقف إلى الفيلسوف الإيطالي كروتشة الذي قال إن الفن حدس والحدس تعبير والتعبير لا صلة له بالمادة والنفع المباشر وهو تأمل محض في لحظة الحدس رافضا مبدأ المعرفة من خلاله. ويتنبه المؤلف إلى أن الاهتمام الاستطيقي مرتبط بالمعنى الأصلي لكلمة استطيقا فهي تعني الحساسية.. فالاهتمام إذن حسي.. والإحساس هو الذي يخلع على الموضوع الخارجي صفة الجمال..

فإذا كان نقدنا في تراثه وفي غالبيته هو نقد انطباعي تأثري حسي.. وإذا كان غالبية مبدعينا من الشعراء بصفة خاصة ينطلقون مما يحسون.. فهل تصلح نظرية بيري أساسا لتغيير هذا التراث النقدي والشعري أم ستكون عاملا يرسخ على نحو أن هذا التراث؟ مسألة تحتاج من المؤلف إلى معالجة في بحث قادم..

وهو يختم دراساته هذه بدراسة تطبيقية عن جماليات مختار حتى لا تظل الدراسة الجمالية معلقة في الفراغ.. وهو يعقد مقارنة بين مختار وهيجل بل يبرز أن مختار نفسه تنبه إلى أهمية هيجل بحديثه عن الفن

القومي وأبرز كيف تحدث مختار عن فنه بأنه مواصلة تقاليد النحت الفرعوني مع تبلور اتجاه واقعي مستمد من الحياة المصرية المعاصرة وهو يهتم بالكتلة لأنها إرث فرعوني على نحو ما تحدث هيجل عن الفن الفرعوني باعتباره تعبيرا عن المرحلة الرمزية حيث تطغى المادة على الشكل.. وبهذا لا يترك الدكتور أحمد عبد الحليم الدراسة الجمالية معلقة في فراغ وتعد هذه الدراسة اتجاها هاما لتقييم الفن التشكيلي في مصر جماليا وهي بداية لدراسة بقية الفنانين التشكيليين المصريين لكي يدخلوا ساحة الوجدان الجمالي.

عطية وبدايات الدرس الفلسفى فى الجامعة المصرية

رجاء أحمد على

تمهيـد :

هناك العديد من الشخصيات الهامة التي أرست قواعد الدرس الفلسفي في مصر منذ قيام جامعتها الأهلية؛ شخصيات أوربية وأخرى مصرية، بعضا من هذه الشخصيات نال اهتمام الباحثين وألقي الضوء عليها منها على سبيل المثال: الفرنسي لويس ماسينيون والإيطالي كارلو الفونسو نلينو والذي كانا لهما إسهاماتهما في تدشين الدرس الفلسفي في الجامعة المصرية. على صعيد آخر نجد شخصيات قد أسدل عليها الستار ولم تجد حظها من الشهرة والأضواء ولا حتى التنويه عنها وهم كثيرون. وسوف نتناول مثالين لهؤلاء أحدهم: أوربي وعلى وجه التحديد أستاذ أسباني هو الكونت دى جلارزا، والآخر مصري وهو الشيخ طنطاوى جوهر فكلاهما له إسهاماته المتميزة في الدرس الفلسفي في الجامعة المصرية.

يرجع الفضل في الكشف عن هاتين الشخصيتين وغيرهما إلى الأستاذ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، الأستاذ بقسم الفلسفة بآداب القاهرة، الذي دأب على كشف النقاب والقاء الضوء على أمثال هذه الشخصيات؛ التي قدمت الكثير من الأعمال الهامة وأسهمت في تأسيس الدرس الفلسفي بالجامعة المصرية وأثرت على الأجيال الأولى والتي لم نعرف عنها إلا الشيء النذير، فسلط قلمه عليها ليعيد للأجيال دور ومكانة هؤلاء الأساتذة. ظهر هذا في باكورة أعماله في هذا المجال وهو كتابه (الخطاب الفلسفي في مصر دراسة في الأفكار والأعلام) والذي صدر عن دار قباء عام 2003[2]، وهو عمل كما يخبرنا يمثل رصدًا أوليا للخطاب الفلسفي في مصر، وذلك بالتعرف على النتاج الفلسفي الذي قدم في الجامعة المصرية.

هذا الكتاب بمثابة تمهيد للتأريخ للفلسفة في مصر، ففيه تناول العديد من الأعلام؛ الذين كان لهم إسهاماتهم الفلسفية في الجامعة الأهلية والجامعة المصرية أو جامعة القاهرة كما سميت بعد ذلك، نجده تناول لويس ماسينيون في أكثر من دراسة وكذلك الكونت دى جلارزا والشيخ طنطاوي جوهري وتلاميذهما طه حسين ومي زيادة، ثم انتقل إلى درس الفلسفة الإسلامية وتناول بعضا من الأعلام في هذا المجال مثل: عبدالهادي أبو ريده وعبد الرحمن بدوي وأبو ريان وأبو الوفا التفتازاني ثم انتقل إلى الدرس الأخلاقي؛ الذي قدم فيه معظم كتاباته التالية، حيث تناول عدد من الأعلام الأوائل بداء من أحمد أمين وتوفيق الطويل وزكى نجيب محمود.

لا أريد أن أقف عند تحليل هذا الكتاب، فهذا يحتاج إلى دراسة موسعة أرجو أن تتم مستقبلًا، لكن ما أردت أن أوضحه هنا هو أن المؤلف أظهر شخصيتان من أهم الشخصيات التي كان لها دورًا فاعلًا في بدايات الجامعة المصرية وأن لم تحظ بشهرة أترابها، لقد اهتم الأستاذ الدكتور بشخصية جلارزا وأفرد له مجموعة من الدراسات كما نشر له كتبًا عدة منها كتاب «محاضرات في الفلسفة العامة وتاريخها في الجامعة المصرية» عرض فيه لمحاضرات جلارزا في هذا المجال وكانت له تعليقاته وإضافاته التحليلية الضافية عليها، كما نشر «محاضرات في الفلسفة العربية»، ومن خلال الكتابين تناول إسهامات هذا المستشرق في الجامعة المصرية في مجال الفلسفة العامة والفلسفة العربية والأخلاق ومن خلال كتابات أحمد عبدالحليم عطية عنه تعرفت أسبانيا على إسهامات جلارزا واحتفت به وبمكتشفه[3]. فنشر دراسات أخرى حول جلارزا والمثقفون المصريون، ونشر كتابه عن الفلسفة اليونانية، وحاضر حوله فى جامعة كومبلتنسى بمدريد.

ومن خلال تقديم عبدالحليم لجلازرا وطنطاوى جوهري بعث في نفسي شوقًا إلى البحث والكتابة عن هذين العلمين باعتبارهما من مؤسسي الدرس الفلسفي في الجامعة المصرية. وسوف أتناول في دراستي الحالية هذين العلمين عبر كتابات عبدالحليم عطية.

والأسئلة التي تطرحها علينا قراءة الأستاذ عطية لبدايات الدرس الفلسفي في الجامعة المصرية عديدة؛ منها سؤال عن الدافع وراء الاهتمام بتأريخ بدايات للدرس الفلسفي في الجامعة المصرية؟ وما أهمية ذلك خصوصًا بعد مرور مائة عام على نشأة الجامعة المصرية بقيمها التنويرية التي أحدثتها في الثقافة المصرية؟ والسؤال الثاني لماذا هذين النموذجين بالتحديد جلارزا وطنطاوى جوهري يسلط عليهما عطية الأضواء؟ والسؤال الثالث ماذا يمكن أن نستفيده من مثل هذه الدراسات وفي أى مجال بالتحديد؟

وللإجابة نوضح أن الأستاذ عطية مهتم بادئ ذي بدء بدراسة ظاهرة منهجية هامة، وهي التواصل الفكري بين الأجيال، والكيفية التي يحدث بها التطور التراكمي للأفكار التي تؤسس للفلسفة العربية المعاصرة، وذلك إنما ينبع من إيمانه بإمكانية وجود فلسفة عربية معاصرة كحدث فلسفي أصيل داخل تاريخ الفكر والعلم، وليست قضية حوار الأجيال عند عطية ممارسة نظرية إعلامية صرفة بل هي ممارسة تطبيقية وعملية وملامسة لمضامين الأفكار والتوجهات ذاتها وبدايتها ومسيرتها التطورية في الخطاب الفلسفي المصري، بل العربي كخطوة هامة لتأسيس هذا الخطاب وإعادة بناءه.

فكم من كتب تذكارية أشرف على تحريرها لمفكرين عرب من أجيال مختلفة، وكم من ملفات خاصة عن

أساتذة عرب ومصريين تم نشرها في إصداره غير الدوري «أوراق فلسفية»، وكم دراسة مسحية تحليلية لجهود مفكرين مصريين وعرب أجرها عطية. أن المطلع على ذلك كله يجد الدليل على الاهتمام الحقيقي بحوار الأجيال أو بشكل أدق – عند عطية – بالتواصل الفكري المؤسس للفلسفة العربية، كفلسفة وليس مجرد أفكار هنا وهناك، بل أن ذلك التأسيس نجده معمقًا في كتاب «الأخلاق في الفكر العربي المعاصر»، فلم يغفل عطية جهدًا فلسفيًا عربيًا مورس ولم يترفع على اى جهد وكأنه يدرك الفلسفة العربية كحدث تواصلي جماعي وليس أعلام غير دالة ومشتته.

أما لماذا جلارزا وطنطاوي جوهري كبداية للدرس الفلسفي – مع غيرهما الذين تناولهما كتابه – فالأول مستشرق والثاني شيخ، الأول يمثل الثقافة الوافدة والثاني يمثل الثقافة المورثة، بعبارة أخرى تلك الجهود الضرورية التي كانت بمثابة تدشين لقيم الجامعة المصرية كجامعة تنويرية تحتفي بالوافد والموروث منذ بدايتها وتقيم بينهما الحوار التكاملي الذي سينعكس فيما بعد في خروج مفكرين متميزين مثل طه حسين وغيره.

ولنقترب أكثر من شخصية مستشرق لا يؤمن إلا بالحكمة والتفكير النقدي والاستقلالي يعرض لمذاهب مختلفة من الفلسفات حتى العربية منها، يعيد قراءتها وأخرجها من بوتقتها الجامدة، يحرك الفكر عبر محاضرات في كل تخصصات الفلسفةالحديثة، العربية، الأخلاق لا يعني إلا الفكر ذاته أنها الفلسفة كما عرفتها في العالم الغربي فكر للفكر ونقد للفكر واستقلال ونبش وإعادة نبش، فهذه هى التجربة الفلسفية التي يدعو إليها جلارزا طلابه، فهل سيجد لها ملبي من طلابه العرب يقبل أن ينعزل عن كل ما حوله من مؤثرات اجتماعية وثقافية وسياسية ليفكر بنفسه لنفسه بنقدية واستقلالية.

لم يكن هدف جلارزا من التدريس مجرد حشو الأذهان بكم من الأفكار والمعلومات عن هذا الفيلسوف أو ذاك من القلاسفة السابقين كما يفعل كثير من الأساتذة، بل كان همه الأكبر هو تنمية القدرات العقلية والفكرية تربية العقل ونقديته، لقد أراد جلارزا أن يكون تلميذه محبًا للحكمة، والحكمة عنده هي الفلسفة، والفلسفة برأيه لا تكتسب بالقراءة أو السماع أو المذاكرة، بل يصل إليها الإنسان بتمثل قدراته العليا وباجتهاده، وفي ذلك يقول لطلبته «أوصيكم قبل كل شيء بالجد والصبر والمثابرة وإلا فلا سبيل لنا إلى مطلوبنا، فلابد لنا من الجد؛ لأن الحكمة لا تكتسب بمجرد السماع أو القراءة والمذاكرة كما يكتسب علم الحساب أو اللغة بل يصل إليها الإنسان بتكميل مقدراته العليا وباجتهاده»[4].

حاول جلارزا أن يضع قواعد لتلاميذه كي يسيروا عليها حتى يترقي الواحد منهم في المراتب من مجرد

متعلم للفلسفة إلى فيلسوف، من طور التتلمذ إلى طور الخلق والإبداع والابتكار من هذه القواعد.

1 – أن ندعو المتعلم إلى التفكير الاستقلالي حتى يصير فيلسوفًا لا ذاكر لكلام الفلاسفة فقط.

2 – يحسن بطالب الحكمة أن يكتسب بنفسه المعاني الفلسفية حتى لا يكون دماغه ظرفًا [وعاءً] لأفكار الفلاسفة.

3 – أن يستمر في الجهاد الروحاني حتى يصير ذا روح شخصي ويتحرر من جميع قيود العتاهة، فإن نصيب من لم ينل شيئًا من الحكمة هو العتاهة، كما أن نصيب من لم ينل العلم هو الجهل، وكلاهما بلاء عظيم[5].

يوضح جلارزا طريقته في التدريس القائمة على أن «حسن الأسلوب عماد كل تعلم»، ولذلك يقول: «أن أسلوبه مطابق لتعريفه للحكمة، فهو يبدأ بتلخيص لترجمة الفيلسوف الذي يتحدث عنه، ثم يأتي بنص له يقرأه على تلاميذه ويلحقه بتعليقًا وتفسيرًا أو انتقادًا، وبعد أن يقوم بوصف مذهب الفيلسوف بشكل كامل يلخصه تلخيصًا ثانيًا، ثم يذكر الوسائل التي بها طلب الوصول إلى غايته ثم ينتقد المذهب نقدًا شاملًا»[6].

ومن كل ما سبق يتضح منهج جلارزا من حيث الفلسفة كتفكير نقدي واستقلالي ومفهومي وهو كما يوضح عطية؛ محموم بإعادة الفلسفة إلى الشرق بعد توقف طويل، يبذل الجهد الكبير في اختيار ونقل نصوص الفلاسفة وأهم كتب تاريخ الفلسفة عن لغاتها الأصلية التي يجيد القديم منها والحديث، اليونانية واللاتينية، الإنجليزية الفرنسية والألمانية مع الأسبانية والعربية بالطبع. وتقدم لنا لأول مرة ترجمة عربية لأهم مصطلحات الفلسفة الغربية الحديثة.

وعلى العكس من ذلك نجد جوهري الشيخ الهارب من جمود الأزهر ومدرسة دار العلوم إلى رحاب جامعة مصرية حديثة، محموم كالعادة بقضايا وطنه وأمته العربية والإسلامية مفكرًا إصلاحيًا يضفر بين الفكر والواقع والممارسة ينادي بدعاوى اجتماعية وسياسية يطالب بإعادة النظر في المورث وأحياء القيم القرآنية الأصلية الطوباوية، به مس من الفلسفة ولكنه عربي يرى للفكر الإصلاحي والدعوى إليه أولوية.

شيخ حكيم كما أطق عيه ومستشرق جاد في بدايات درس فلسفي لطلبة مصريون منهم الارستقراطي والريفي ولكن يجمعهم طموح جامع لمصر جديدة في جامعة شابة وفتية يتخبطهم صوت المستشرق بفلسفة جديدة كما ينبغي أن تكون وصوت شيخ هارب من أزهريته به مس فلسفي لابد أن يولد بداخلهم شيئًا

جديدًا يصنع عبقريتهم وفكرهم. هذا الشيخ يترجم لكانط ويتأثر به.

هذا كله الذي يوجهنا إليه الأستاذ عطية، هام في مجال تأسيس فلسفة مصرية عربية ودرس فلسفي مصري عربي وليس مجرد فكر ديني وأخلاقي واجتماعي وسياسي فها هو يقف على قراءة فلسفية لطنطاوى جوهري مترجم كتاب التربية لكانط، ويقرأ جلارزا بقيمه الغربية في إطار حضارتنا ووعينا.

لقد اعتبر الأستاذ أحمد عبدالحليم عطية في مجمل تقيمه لجلارزا أنه يمكن اعتباره الصورة الأولية الناضجة للدرس الفلسفي[7] وقرأ طنطاوى جوهري كفيلسوف، فقد عرف الجوهري بألقاب متعددة فهو فيلسوف الإسلام في العصر الحديث هنا ما ذكره على الجبلاطي وعبدالعزيز جادو. ويرى عطية أننا نجد تآليفه كلها رغم تعدد موضوعاتها يجمعها اهتمام واحد يسرى في كل أجزائها وكأنها مجلد واحد أو سفر ضخم صدر في أجزاء متعددة، وينتهي عبدالحليم إلى أن هناك اتصال وعدم انفصال بين اهتمام الشيخ الديني والعلمي وهدفه في ترقية الأمة ونهضتها، فتظهر نزعته الفلسفية في رسالته القصيرة «أصل العالم، كذلك تتجلي ثقافته الفلسفية في توظيفه لأفكار الفلاسفة والاستعانة بها في كتاباته الخاصة.

دعونا نشارك عطية في اهتماماته بطرح السؤال عن كيف تناول جلارزا في دروسه الفلسفة العربية؟ فلقد اهتم جلارزا اهتمامًا كبيرًا بها وكان يرجع إلى نصوصها الأصلية، فقد كان يجيد العربية، ويدرك كمنهجي أصيل أهمية العودة للنص الأصلي، ولقد تحدث – في ضوء ما وصلنا من كتاباته – عن نشوء الحكمة عند العرب ومصادرها ونسبتها إلى الإسلام، كذلك تحدث عن الفرق الإسلامية ومذهب أخوان الصفا وتحدث عن الكندي والغزالي.

وقد تناول الفارابي من خلال نصين رئيسيين هما: «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«عيون المسائل»، وإذ به يقارن بين النصين وينتهي إلى أن «عيون المسائل» هو الأفضل والأوجز والأحسن[8]، فما عرضه الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة في ستة عشر صفحة أوردها في «عيون المسائل» في صفحة واحدة، وهنا يوضح منهجية جلارزا العلمية. ونجده يحاول دائمًا إرجاع أفكار الفارابي إلى الأصول اليونانية متناسيًا أن هناك عوامل كثيرة تضافرت وأخرجت فكر الفارابي وليس المصدر اليوناني فقط، بل في ظل هذا المعيار الذي تتمركز فيه الثقافة اليونانية باعتبارها الأصل كثقافة أوربية ينتقد جلارزا بعض المسائل التي اختلف فيها الفارابي عن الأصل اليوناني رغم أن هذا يحمد للفارابي كتجاوز من النقل إلى الإبداع.

أما في تناوله لمسكويه فقد تناوله من خلال «تهذيب الأخلاق» وكالعادة حاول إرجاع أفكاره إلى

الفلاسفة اليونان. أما وقفته مع ابن سينا فكانت طويلة فوقف كثيرًا أمام حياته من خلال ما كتبه تلميذه أبو عبيد الجوزجاني، ولم يكتفي بذلك بل أغرته حياة ابن سينا إلى التأمل فيها، فهو يرى ابن سينا لا يخلو من الإعجاب بنفسه وأنه كان متدينا. وعندما يختار من نصوصه ما يعرضه؛ يختار «رسالة في أقسام العلوم العقلية» وذلك لعمليته المفرطة إذ أن التصنيف أداة منهجية يعشقها جلارزا، كما يختار كتاب «النجاة»؛ لأنه الأكثر تلخيصًا للشفاء وهو الكتاب الأساسي لابن سينا في الفلسفة ويبدوا جلارزا مجهدًا لنفسه في محاولة تبين الأثر الأرسطي عند ابن سينا في كتابه «النجاة» فابن سينا جاء في مرحلة تاريخية مكنته من الإبداع بشكل أكثر أصالة.

وإكمالًا للقرآت المختلفة لطنطاوى جوهري فإننا ننادي بقرأة سيكولوجية لهذا العلم، فإن كانت حياة ابن سينا استدعت من جلارزا وقفة لتأملها فأن حياة طنطاوي جوهري تحتاج لهذه الوقفة، فهو الريفي الأزهري الذي تعتري إكمال دراسته وقفات كان فيها مزارعًا فلاحًا يسعي لحكمة أخرى هي حكمة الأرض يعايش الأشياء في ذاتها – على حد تعبير جادامر – وهو الدرعمي والأستاذ التربوي وهو رغم كل ما عاني يتحدث الإنجليزية ويتقنها – ويدخل جامعة القاهرة ويخرج منها لوزارة المعارف ويخرج من دار العلوم ويدرس في مدرسة رأس التين، يشغل عضوية الجمعيات ويؤسسها ويحاضر الإخوان المسلمين ويشكل وعيهم، حياة مضطربة تزيد من ممكنات الخبرة الإنسانية المعيشة والتصورات الدرامية التراجيدية للحياة ومع ذلك فهو حالم يوتوبي يعش حلم السلام العالمي، أن كان عطية قد سعي لإبراز أثر كانط عليه فنحن نسعي لإبراز أثره على كانط فلابد بحكمته وحنكته كفلاح مصري مشاغب أن يكون قد أضاف لدعوة كانط للسلام العالمي بعدًا أكثر جدة وأصالة يستحق عليه الترشيح للجائزة (نوبل للسلام)، لا أدري أن كانت القراءات السيكولوجية للعلماء مفيدة في مشروع لتأسيس فلسفة عربية كتلك التي يرجوها صاحب الخطاب الفلسفي في مصر أحمد عبدالحليم عطية أم يتكامل معها قراءة تاريخية.

ويمكننا القول أن الشيخ طنطاوى يُعد مصلحًا اجتماعيًا وسياسيًا كما تتجلي لديه النزعة الفلسفية، فقد كان مولعًا بالفلسفة، يظهر هذا واضحًا في كثيرًا من كتبه، بل إن عناوين تلك الكتب لها الطابع الفلسفي، فنجد «الحكمة والحكماء» و«أصل العالم»، كما قام بترجمة كتاب «التربية» لكانط ولقد تأثر بهذا الكتاب تأثرًا عظيمًا كما يظهر هذا في كتابه «أحلام في السياسة».

كذلك نجد أولى خطوات الفلسفة تجلت عنده في الشك، يظهر هذا جليًا في بحثه في الروح فشك

أولًا في وجود الروح، وراح يبحث هل لها وجود أم لا؟ وقدم التعريفات المختلفة للفلسفة وتناول أقسامها وذلك من خلال محاضراته عن الفلسفة عند العرب والتي ألقاها بنقابة المعلمين عام 1922.

صنف الشيخ طنطاوى نحو ثلاثين كتابًا ورسالة منها: «نظام العالم والأمم أو الحكمة الإسلامية العليا، ويبدأ هذا الكتاب برسالة لا تزيد على الأربعين صفحة تحدث فيها عن عجائب الزهور وأوقات يقظتها ونومها وأسباب ذلك، ثم تلاها بالكتاب الأصلي «نظام العالم»، كذلك «التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم»، وأهدي هذا الكتاب إلى إمبراطور اليابان وتقدم به إلى مؤتمر الأديان الذي انعقد عام 1906 باليابان. وفي هذا الكتاب يحاول أو يوضح حال المسلمين مع القرآن الكريم، وإنهم يقرآوه للتبرك فقط لا للنظر والتأمل والتفسير وهذا الوضع كان نتيجة انقسام الأمة إلى فريقين، فريق يبحث في الفلسفة وآخر في الفقه فالفلاسفة؛ هجروا القرآن بالفلسفة، والفقهاء اكتفوا بما استنبطه المجتهدون قبلهم فحرموا الاجتهاد على المسلمين، فنجد أن اهتمام الدين الإسلامي ينصب على العلوم والنظر في الكائنات، كذلك أوضح الشيخ في هذا الكتاب أن ما توصل إليه الغرب من علم يتفق وما جاء به القرآن الكريم[9].

وقد قدم كتاب «أين الإنسان» إلى مؤتمر الأجناس المنعقد في لندن 1911 وهو رسالة موجهة للعالم كله. وفيه يحاول استخراج السلام العام في الأمم من النواميس الطبيعية والفطر الإنسانية، ويبين أن مدنية اليوم حيوانية ويدعوا الناس إلى العودة للإنسانية الحقيقية وهو خطاب موجه للفلاسفة الأمم ونوابها وملوكها لبحث هذا الموضوع، فالكتاب عبارة عن محاورة تدور بين المؤلف وروح من الأرواح التي تسكن مذنب هالي، فلما اقتربت هذه الروح من الأرض سألت عن السلام العام وعن أخلاق الإنسان ومعارفه، وتطرق إلى البحث في أنواع الحكومات والفلسفات.

ووجه زكى مبارك لهذه الكتاب نقدًا، حيث أتهم مؤلفه بأنه مخدوع بتقديم كتاب في السلام في ظل الظلم والقهر الذي يعيش فيه عالمنا، وكان رد الشيخ عليه بقوله: «إن لم يكن في هذا الكتاب إلا أن هؤلاء القوم يعرفون أن الإسلام لا ينافي السلام فذلك كاف، أن القوم المدججين بالسلاح برًا وبحرًا ينادون السلام في وقت إلقاء قنائفهم على الآمنين الوادعين، ونحن محرومون من تلك القوة أفلا يحق لنا أن نجارية في أقل الجهادين[10]. وللشيخ طنطاوى كتاب بعنوان «القرآن والعلوم العصرية» والكتاب دعوه إلى ضرورة الاتحاد؛ فإن جميع عقائد المسلمين واحدة، تدعو للوحدة كذلك يوضح أن جميع الصناعات والعلوم يأمر بها القرآن الكريم.

لقد ترجمت معظم كتابات الشيخ طنطاوى إلى العديد من اللغات الشرقية كالهندية والأوردية وإلى اللغات الأوربية كالإنجليزية والألمانية، ومن أهم إنجازات الشيخ أنه صاحب اتجاه وطريقة في تفسير القرآن الكريم يُعد فيها رائدًا، آثر الشيخ الاتجاه العلمي في تفسيره للقرآن الكريم فربط بين العلم والدين وقرر أن القرآن يحوي كل العلوم يظهر هذا واضحًا في تفسيره «الجواهر في تفسير القرآن الكريم» ويعد هذا الكتاب آخر ما أنجزه الشيخ إذ قام به عام 1922 حتى عام 1935.

لقد نادى بضرورة الإصلاح ليس في جانب من جوانب الحياة بل في جميع جوانبها ويرى أن التقدم لا يكون إلا بالمزج بين علوم الحياة والدين حتى يطمئن المتدين إلى النظر في هذا العالم ويعشق العلوم[11]، ونادي بإصلاح الأزهر، كذلك كافح من أجل قضية تحرير الوطن من الاستعمار وكتب العديد من المقالات في جريدة اللواء، فكان واحدًا من رؤساء الحركة السياسية والاجتماعية في مصر[12].

وإذا كان الشغل الشاغل للشيخ هو حال المسلمين وكيف أن لديهم كنزًا عليهم أن ينهلوا منه (القرآن) لأنه يتفق وكل العلوم وكل العصور، إلا أننا نجده وقد اهتم بحال العالم أجمع وكانت دعوته للسلام، ويرى أن ما يحدث في أى بقعة من بقاع الأرض لابد أن يؤثر على الآخرين يقول: «إن خسارة عقل واحد في الشرق دمار على الغرب، وشقاء في الشرق يؤول إلى خراب الغرب، لتعلم الأمم العالمة الجاهلة ولتقم مقام الأب الوصى لا مقام الجاني والسيد الظالم، ولقد دعي إلى الحب فيقول: ربو أبنائكم جميعًا على المحبة العمومية بحيث يكون ذلك في سائر الأمم الأرضية[13].

لقد ظهرت دعوته للسلام والمحبة في أثنين من أهم كتبه وهما «أحلام في السياسة»، «اين الإنسان؟» ورشحه الدكتور مصطفى مشرفه عميد كلية العلوم انذاك والدكتور عبدالحميد سعيد عضو البرلمان والرئيس العام لجمعية الشبان المسلمين لنيل جائزة نوبل للسلام، وبذلك يُعد الشيخ أو لمصري رُشح للجائزة، لكن وافته المنية قبل أن تنعقد اللجنة في النرويج فلم يأخذها لأنها لا تعطي إلا لمن أدى خدمات جليلة للإنسانية ومازال على قيد الحياة.

ومما تقدم يمكننا القول أن طنطاوى جوهري عاش في معترك حياة المسلمين واعتبرها همه الأكبر، فلم يكن فكره بمعزل عن الواقع ومشكلاته، حاول أن يتعرف على أمراض المجتمع وحاول أن يضع لها حلولًا، وكان أستاذًا متعدد الاتجاهات يظهر هذا واضحًا في تناول الدكتور أحمد عبدالحليم له وفي عرضه لكثير من القراءات لهذه الشخصية يقول أن هناك بعض المحاولات التي حاولت تناول أفكار الكاتب والمفكر

العربي المسلم إلا أن هذه القراءات تناولته من نواح جزئية مختلفة وقدمته في صور كثيرة كادت تتناقض أو على الأقل كانت تضع أفكار الرجل في مواضع متباينة، منها أنه عرف في بعض القراءات بالمفسر أى نظروا إليه من الناحية الدينية اعتمادًا على أضخم كتاباته «الجواهر في تفسر القرآن» و«التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم» و«القرآن والعلوم العصرية»، بالإضافة إلى تلك الصورة الدينية هناك قراءة ثانية وهي تناوله كرائد من رواد البحث الروحاني اعتمادًا على كتابه «الأرواح» الذي يدافع فيه عن العلوم الروحية الحديثة، وهناك قراءة ثالثة للجوهري تبين لنا الجانب الأدبي عند الشيخ.

أما القراءة التي قدمها عبدالحليم فهي طنطاوى جوهري الفيلسوف، فقد عرف الجوهري بألقاب متعددة ؛ فهو فيلسوف الإسلام في العصر الحديث هذا ما ذكره على الجبلاطي وعبدالعزيز جادو ويرى عطية أننا نجد تآليفه كلها رغم تعدد موضوعاتها يجمعها اهتمام واحد يسرى في كل أجزائها وكأنها مجلد واحد أو سفر ضخم صدر في أجزاء متعددة. وينتهي عبدالحليم إلى أن هناك اتصال وعدم انفصال بين اهتمام الشيخ الديني والعلمي وهدفه في ترقية الأمم ونهضتها، وتظهر نزعته الفلسفية في رسالته القصيرة «أصل العالم»، كذلك تتجلي ثقافته الفلسفية في توظيفه لأفكار الفلاسفة والاستعانة بها في كتاباته الخاصة.

وهذا البحث الموجز هو محاولة لبيان الجهد والدور الكبير الذي قام به عبدالحليم عطية في الكشف عن هاتين الشخصيتين: الكونت دي جلارزا والشيخ طنطاوى الجوهري. فقد محد عطية الطريق بكتاباته للكشف عنهما باعتبارهما بدايات للدرس الفلسفي في الجامعة المصرية لمن يريد أن يبحث فيهما.

الهوامش :

(1) قدم هذا البحث في المؤتمر الدولي الذي عقد بآداب القاهرة حول الفلسفة الأندلسية والأسبانية المعاصرة، مارس 2008 بمناسبة مئوية جامعة القاهرة.

(2) أحمد عبدالحليم عطية: الخطاب الفلسفي في مصر: دراسة في الأفكار والإعلام، دار قباء، القاهرة 2003.

(3) راجع كتابات الأساتذة الأسبان والباحثون العرب في الثقافة الأسبانية التي ألقيت بالمؤتمر الدولي حول الفلسفة الأندلسية والأسبانية المعاصرة والتي نشرت في العدد 22 من مجلة أوراق فلسفية، بالعربية والأسبانية.

(4) جلارزا: محاضرات في الفلسفة العامة للعام الدراسي 18، 19، ص 3، 4، تحرير أحمد عبدالحليم عطية، دار النصر للنشر والتوزيع، 1994.

(5) المرجع نفسه، ص7.

(6) المرجع نفسه، ص 7، 8.

(7) أحمد عبدالحليم عطية، الخطاب الفلسفي في مصر، دار قباء، 2001، ص82.

(8) المرجع نفسه ص5.

(9) طنطاوى جوهري: التاج المرصع بجواهر القرآن الكريم، دار إحياء الكتب العربية 1923.

(10) عبدالعزيز جادو: الشيخ طنطاوى دراسة ونصوص ص93، 109، دار المعارف 1980.

(11) المرجع السابق، ص47.

(12) على الجبلاطي: في ذكري طنطاوى جوهري ص48، سلسلة اخترنا للطالب 1962.

(13) طنطاوى جوهري: أين الإنسان، ص50-52، مطبعة المعارف.

الاستعراب

قراءة من الداخل

كرم عباس

تميز الفلسفة العربية بشموليتها وانفتاحها على الفكر الإنساني من جانب، وخصوصيتها وتفردها الثقافي من جانب آخر. فمنذ نشأة الفلسفة العربية، اعتبر فلاسفة العرب أنفسهم امتدادًا طبيعيًا لفلاسفة اليونان، ونظروا إلى الفلسفة اليونانية على أنها إرثًا إنسانيًا يمكن غرسه في بيئة مغايرة تمامًا لما نشأت فيه، وشرعوا في تأسيس المشروعات الفلسفية الكبرى انطلاقًا من حقائق العقل التي تتجاوز خصوصية الزمان والمكان، إضافة إلى انطلاقهم السابق من منطلقات الوحي وحقائق الإيمان لتسير الفلسفة جنبًا إلى جنب مع علم الكلام.

وكما كانت الفلسفة العربية (وارثًا) في لحظة ما، أصبحت (إرثًا) في لحظة أخرى، وتأسست الفلسفة الغربية على مزيج من الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية وفلسفات أخرى، لكنها حاولت أن ترسم لنفسها تاريخًا افتراضيًا تستثني فيه الفلسفة العربية وغيرها من ديمومة الفكر المزعومة، والتى تسير بمجملها في السياق الغربي دون أن تحيد عنه، وتم ترسيخ هذا التاريخ الافتراضي الزائف عبر اهتمام الفلسفة الغربية بقراءة نفسها من الداخل انطلاقًا من نظرية (الإبداع)، وقراءة الأخر انطلاقًا من نظرية (الإتباع)، وانساقت كثير من تيارات الثقافة العربية المعاصرة وراء هذه القراءة، تدافع عن نفسها تارة بالتأكيد على الموروث العربي والشرقي ودوره في تشكيل الثقافة الغربية، وتوافق تارة بالتأكيد على أن الفلسفة العربية تتسلق دائمًا جدران الفلسفة الغربية. وفي ظل هذا وذاك، غابت قراءة الذات..وغاب التركيز على المشروعات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، وظلت الأخيرة حبيسة قاعات المؤتمرات وندوات المثقفين، إلا القليل منها الذي استطاع أن يخترق جدران العزلة المعرفية والثقافية محدثةً أزمة واجبة للوعي المتلقي وللتيارات السلطوية التي تسيطر على هذا الوعي، ومسببةً لأصحابها أزمات أشد.

ولم تستطع القراءات الموضوعية الدقيقة – والنادرة – لهذه المشروعات أن تتواصل مع الوعي الشعبي العام، وسيطرت القراءات المؤدلجة بأبواقها الإعلامية، وتعمدت تشويه هذه المشروعات وإساءة فهمها في محاولة لتعبئة الجماهير ضدها باعتبارها خطرًا على الدين والمجتمع، وهكذا يُكتب عن المفكر العربى بغير اللغة العربية أضعاف ما يُكتب عنه باللغة العربية، ويُعرف في غير وطنه – بخلاف المجتمع الثقافي – أكثر

مما يُعرف في وطنه، وبدلًا من النظر إلى مشروعه على أنه محاولة لتغيير الواقع ومقاومة الظلم والاستبداد، ينظر إليه على أنه محاولة لهدم التراث وتغيير الثوابت الدينية...!![1]

ولهذا قد يتخلي بعض الباحثين عن حلمهم الطموح بأن يكونوا ذات يوم من أصحاب المشاريع الكبرى مثل (حنفي) أو (الجابري)، فينصرف بعضهم إلى المشاريع الفلسفية المجردة بعيدًا عن مشكلات الواقع، وينصرف البعض الأخر إلى سياق ثقافي مغاير بحيث يصعب عليهم تقديم مؤلف ما إلا ويقترن باسم واحد من فلاسفة الغرب، وينغمس بعضهم الأخر في العمل الأكاديمي داخل أسوار الجامعات متخلين عن دورهم الوطني والقومي في مواجهة الأزمات الراهنة...

ولذلك باتت هناك حاجة ملحة لإعادة بث الأمل – خاصة لدي شباب الباحثين - في جدوى تلك المشروعات وقدرتها على تعديل الواقع، ونقطة البداية في ذلك هي بلا شك تقدير الذات، وضرورة أن يتوازي اهتمام الفلسفة العربية بذاتها –كمًا وكيفًا – مع اهتمامها بمثيلتها الغربية، وأن يعكف المثقفون العرب على دراسة المشروعات العربية كما عكفوا على دراسة المشروعات الغربية، ولذلك لا نندهش حين يتهم المثقفين المصريين – وعلي سبيل المثال– بأنهم يهمشون من الثقافات العربية في الأقطار الأخرى، وهو الاتهام الذي قد نجد ما يبرره في كثير من الكتابات المصرية، إلا أنه علينا ألا ننسي أنه ومنذ بدايات القرن العشرين كانت هناك اهتمامات قومية لدي عدد من المفكرين والمثقفين المصريين بالكتابات العربية، ومنها – على سبيل المثال – (على العناني) الأستاذ بالجامعة المصرية والذي درس الهيجيلية في ألمانيا، وكذلك (عبد العزيز فؤاد الأهواني). وغيرهم من أوائل الكتاب القوميين. ومن الجيل الذي ندرس عليه، نجد اهتمامًا كبيرًا بالكتابات العربية لدي (حسن حنفي) و(أحمد عبد الحليم).

فلقد خصص أحمد عبد الحليم سلسلة من إصداراته – سواء كانت أبحاث جماعية أشرف على تحريرها، أو أعداد من مجلة أوراق فلسفية – للفلسفة العربية؛ فله دراسات عن المشارقة أمثال (هشام شرابي) الذي كتب عنه العديد من الدراسات، وكذلك (حسام الألوسي)، و(ناصيف نصار) الذى خصص عنه كتاب (طريق الاستقلال الفلسفي – باب الحرية)، وله دراسات عن المغاربة أمثال (على أومليل: الفكر السياسي العربي المعاصر)، و(عبد الوهاب بوحديبة: إرادة المعرفة وسياسة الثقافة)، و(فتحي التريكي: العيش سويًا). هذا فضلًا عن مجموعة كبيرة من المقالات عن بعض المفكرين العرب أمثال (عبد الكبير الخطيبي من المغرب) و(عبد الرازق قسوم من الجزائر) و(على فهمي خشيم من ليبيا).

وكان لمجلة (أوراق فلسفية) دورًا كبيرًا في الاهتمام بالفلسفة العربية المعاصرة، فلقد خُصص العددين الثالث والعشرين والسابع والعشرين عن (الفلسفة في المغرب)، والعدد الرابع والعشرين عن (الفلسفة في تونس)، والعدد السادس والعشرين عن (الفلسفة في الجزائر)، كما خصص فى العدد الثاني والثالث ملفا عن (فتحي التريكي)، والعدد الرابع والخامس ملفا عن (على أومليل)، والثامن ملفا عن الالوسى واخر عن أركون، والعدد التاسع عن (يختى بن عودة).

ولقد كان للفلسفة نصيبًا كبيرًا من اهتمامات (أحمد عبد الحليم) سواء بكتاباته عن المفكرين والفلاسفة التونسيين، أو من خلال الكتب الجماعية التي شارك فيها وأشرف على تحريرها، والتى منها (إرادة المعرفة وسياسة الثقافة قراءات فى اعمال عبد الوهاب بوحديبة) (العيش سويًا: قراءات في فكر فتحي التريكي)، والذى اشتمل على ثلاثة عشرة دراسة عن كتابات صاحب الفلسفة الشريدة وفلسفة التنوع، إضافة إلى نشر بعض نصوصه، بجانب دراسة باللغة الإنجليزية عن فلسفة (العيش سويًا) لدي التريكي.

وقد توغل (عبد الحليم) في تيارات الفلسفة التونسية من خلال دراسته لتأثير ميشيل فوكو على الفكر والثقافة التونسيين؛ فبالرغم من أن تأثير (فوكو) يمتد ليشمل الثقافة العربية بأسرها إلا أن تأثيره في تونس هو الأبرز، فلقد عاش فوكو ودرس بالجامعة التونسية وأثر تأثيرًا كبيرًا على جيل من الطلاب والمثقفين في تونس وفي أعمالهم الفلسفية، وفي توجيه طلابهم لدراسة أعماله المختلفة. يرصد عطية تلك الكتابات التي كان معظم أصحابها تلامذة مباشرين لـ (فوكو)، ومنهم (فتحي التريكي) الذي كتب عن (فوكو والفلسفة المفتوحة) و(اللحظة التونسية في فلسفة ميشيل فوكو)، وعبد العزيز العيادي (المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو من خلال كتابه إرادة المعرفة)، وأحمد أمين الزراعي (السلطة بين الكلمات والأشياء)، وقمر بن دانا مهير (بيوجرافيا مستحيلة)، عمر الشارني (كوجيتو وفيديو)، ونور الدين كرديس (النشوء النفسي والنشوء الاجتماعي)، ورشيدة التريكي (نموذجية الرسم)، ومحمد على الحلواني (مدخل إلى علم النفس السريري)، ومحمد الخماسي (فوكو ونهاية البنيوية)[1].

إن اهتمام المفكرين التونسيين بـ(فوكو) – فيما يري عبد الحليم – ليس اهتمامًا بنقل مضمون معرفي بقدر ما هو اهتمام بالأدوات والتقنيات اللازمة لمعالجة القضايا العربية، وهو ما يؤكده التريكي حين يري أن النهضة العربية لا تكون إلا بعودة الفلسفة إلى ثقافتنا لتنظيم تفكيرنا، وتنمية النقد والتشخيص والتوضيح والنظير في فكرنا، فنقل الفلسفة الغربية إلى مجتمعاتنا هو نقل لأدوات الحداثة وتقنيات معالجة قضاياها،

واقتران هذه الأدوات المفهومية بمكتسبات تراثنا ستعيننا على بناء ثقافة عربية تصبوا أن تكون متكافئة مع ثقافات المجتمعات الغربية[2].

ويري أحمد عبد الحليم أن (فوكو) قد لعب دورًا لا يستهان به في الفلسفة التونسية والعربية؛ فنقل الفلسفة إلى مجتمعاتنا ليس نوعًا من نقل المعرفة..أي أن الفهم الأول لا يكمن في معرفة بدايتها وتاريخها وآلياتها فقط، فهو يتضمن شيئًا من مصيرنا الذي يتناول وجودنا العربي، والقضية هي مدي تفاعل هذه التوجهات الحديثة في الفلسفة مع ما تقتضيه مناهجنا وأفكارنا في تأصيل كياننا وانفتاحه على الإقبال[3].

يواصل أحمد عبد الحليم عطية، ما بادر به منذ سنوات عديدة من محاولات دائبة، وجهود مخلصة للتعريف بالفكر المغاربي، وبالذات في مجال الإنتاج الفلسفي، لجهود القراء العرب ممن لم يتمكنوا من الاطلاع على هذا الفكر والوقوف على تنوعه وثرائه، وتجدده وإشعاعه خارج حدود جغرافيته حسبما كتبت التونسية خيرة الشيباني[4].

ويعرض عبد الحليم في (طريق الاستقلال الفلسفي – باب الحرية) لفلسفة المفكر اللبناني الكبير ناصيف نصار مركزًا على تميز رؤاه الفلسفية عن غيرها من الرؤى العربية؛ حيث تتميز رؤية نصار في وجهة نظره بسمات أساسية ؛ تتمثل في عدم خضوعه للمشكلات الفلسفية التي يفرضها تاريخ الفلسفة الغربية على الفكر العربي، وعدم تبنيه لأطروحات المذاهب الفلسفية الرائجة في الغرب والتي يتبناها غيره من المفكرين العرب: كالوضعية والوجودية والماركسية والبنيوية..حيث تؤكد أعماله أن الإبداع الفلسفي هو ممارسة الفلسفة وليس التقيد بتاريخ الفلسفة ومشكلاته أو الخضوع للإيديولوجيات السائدة؛ فأعمال نصار رغم الموضوعات المتنوعة والمتباينة التي تدور حولها، تحركها إرادة قوية نحو (الوضوح النظري) ويجمعها توجه واحد نحو الإبداع الذاتي والاستقلال الفلسفي عبر تحليل نقدي مفهومي لطبيعة ومجال وحدود الفلسفة والأيديولوجية والسلطة والحرية والعديد من المفاهيم الغامضة في فكرنا المعاصر. ويري عبد الحليم أن التحليلات الفلسفية لنصار تمكننا من أن نقول أننا بصدد نقلة هامة في فكرنا العربي المعاصر وفلسفتنا الراهنة، وتعد بداية تراكم فلسفي يمكن أن يؤدي إلى مدارس فلسفية وليس بناءات مشاريع ذاتية ليست سوي امتداد لفلسفات غربية[5].

يدافع عبد الحليم عن تميز رؤي نصار الفلسفية بالتأكيد على أن الهم الواقعي هو الأساس الذي انطلقت منه أطروحاته الفلسفية على عكس الكثير من المفكرين والفلاسفة العرب الذين ينطلقون من أطروحات

نظرية مجردة بعيدة عن الواقع، فهو ينطلق في تفلسفه على العكس من العديد من المفكرين العرب من واقعه التاريخي الاجتماعي السياسي المعاش، ويجعل منه أساس تفكيره النظري، لذا كان أول أعماله بعد إنجاز أطروحته في الدكتوراه هو كتابه (نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي)، والذي يصح تسميته فيما يرى عطية من نقد الطائفية إلى الديمقراطية، حيث ملامح المجتمع الجديد العلمي العلماني، الذي يتضح من مجمل كتاباته، أنه المجتمع الوطني الديمقراطي. ومن هنا يطلق عبد الحليم على جهد نصار عنوان (مغامرة نصار الفلسفية) فهو يري أن المسألة الأولي في قضية الحداثة الفلسفية تتحدد في كيفية انتزاعه حقوق التفلسف الحر من السلطات الدينية والسياسية التي تكره بطبيعتها نور الفلسفة، وعلي الأخص عندما يتعلق الأمر بمشكلة العمل الثقافي والنظام الاجتماعي السياسي القائم"[6].

وكما عمل عبد الحليم على إظهار تميز تجربة (نصار) الفلسفية انطلاقًا من همه الواقعي، عمل أيضًا على إظهار تميز تجربة المفكر المغربي (على أومليل) الذي يشغل عند عبد الحليم مكانة خاصة لا يمكن إنكارها - وليس أدل على ذلك من تخصيصه للعددين الرابع والخامس من مجلة أوراق فلسفية لدراسات عنه لتراث أومليل تختلف عن أغلب من تعاملوا معه في فكرنا المعاصر حيث تتخذ موقفًا تجاوزيًا لا توفيقيًا؛ حيث أن أومليل ينتقل من كتب تاريخ الفلسفة إلى التاريخ الحي[7].

أن (أومليل) يريد الانتقال من الماضي إلى الحاضر، من التراث إلى التاريخ، بعد أن أصبحنا أمة على هامش التاريخ، يريد تحويلنا من النص إلى المجتمع، حيث يري أن ما نحن فيه من تخلف وتبعية يرجع ليس إلى الاستعمار الخارجي فقط بل إلى الاستبداد الداخلي، الذي يستند إلى النص، ومن هنا ينادي بالنضال الفكري لتأسيس واقع جديد حر ديمقراطي، يقوم على تحقيق إنسانية الإنسان وتأكيد حقوقه الطبيعية، الحق في الاختلاف، الديمقراطية، وذلك بإزاحة التأويلات السلطوية للوصول إلى الجذور الطبيعية لها[8].

ولا تعد كتابات عبد الحليم جسرًا للتواصل بين الفلسفات العربية بعضها ببعض فحسب، بل تعد أيضًا ساحة لتلاقي الفلسفات والثقافات بمعناها الأوسع؛ فلقد سمح له تخصصه الأكاديمي ومعرفته الدقيقة بالفلسفة الغربية من ناحية، واطلاعه الواسع على الفلسفة العربية من ناحية أخرى، أن يقيم حوارًا متصلًا بين فلاسفة الغرب والفلاسفة العرب، فقد مكنته دراساته المتعددة عن كانط هيجل وفيورباخ ونيتشه وهيدجر وسارتر وهابرماس وغيرهم من الفهم الدقيق والعميق لكثير من الأدوات والآليات التي استعارها

بعض فلاسفة العرب من الفلسفة الغربية، وكانت له دراسات عديدة تبحث في هذه الموازنات والمقاربات، فكتب عن (إمام عبد الفتاح وهيجل)، وعن (هشام شرابي بين هيدجر ونيتشه)، وتأتي الدراسة الأخيرة ضمن مجموعة كبيرة من الدراسات التي خصصها (عبد الحليم) عن المفكر الفلسطيني الكبير، حيث جذبت أفكار (شرابي) الكثير من اهتماماته.

وينطلق اهتمام (عبد الحليم) بـ (شرابي) من خلال المعنى الواسع للفلسفة، وهو المعنى الذي يعتبره عبد الحليم أساس تميز المشروعات الفلسفية الكبرى في وطننا العربي، حيث يقول: "نميز في هذه الدراسة – التي نتناول فيها في وقت واحد، وضعية الفلسفة في فكرنا العربي وموقع كتابات شرابي فيها – بين معنيين للفلسفة لنبين جهود شرابي منذ البداية وحتى الآن عبر ما يزيد عن نصف قرن توضح سيادة الفلسفة في توجهاته الفكرية: المعنى التقليدي المتعارف عليه لدى أهل التخصص، وهو المعنى الذي يحصر التفلسف في تاريخ الفلسفة الغربي وقضاياها الأنطولوجية والإبستمولوجية والإكسيولوجية ولا يعترف بالفلسفة خارج هذا الشكل الذي ظهر في اليونان القديمة وتحدد لدى أرسطو. المعنى الثاني هو المعنى الواسع، الذي لا يجعل للتفلسف ضفاف تحده، ويمد فضاء الفلسفة ليشمل التفكير في القضايا الحياتية للإنسان ي إطارات تتجاوز الشكل الغربي، تتيح للمفكرين المهمومين بقضايا الإنسان والمجتمع مكانًا في تاريخ الفكر الفلسفي[9]".

إن ما قدمه (أحمد عبد الحليم) عن الفلاسفة العرب غير المصريين، إضافة إلى ما قدمه عن الفلاسفة والمفكرين المصريين أمثال (عبد الرحمن بدوي) و(حسن حنفي) و(عبد الوهاب المسيري) وغيرهم، تجعله أحد أهم المشاركين في تشكيل خريطة الفكر العربي المعاصر؛ وبنظرة سريعة إلى مؤلفاته نجد أنه يعبر بأصالة عن عمق هذا الفكر، ولا تعرف كتاباته معنى التحيز أو المحاباة، حيث تقف عروبته وهمه القومي دون أن يميل إلى هذا دون ذاك، أو هذه دون تلك، وهو ما تشهد عليه مجلة (أوراق فلسفية) التي تعد ساحة شاسعة تتلاقى فيها كل تيارات الفكر العربي المعاصر على اختلافها. ولذلك تقول خيرة الشيباني "إن الذين يعرفون د عطية ويعرفون حماسه لأن يكون ممن يداومون على إقامة هذه الجسور الفكرية بين جناحي الوطن العربي، وعقد صلات وثيقة بين مفكريه وباحثيه وتمكين تجاربهم المتنوعة من الانفتاح على بعضها البعض ويقدرون ولا شك ما يصرفه من طاقات كبيرة، وأوقات ثمينة لتحقيق هذه الغاية، خاصة أنها تتجاوز مجرد التعريف بهذا الباحث أو ذاك، أو بهذه المدونة أو تلك، لتعمل على تعبئة مجموعة من الباحثين العرب لقراءة الآثار المنتخبة والوقوف على خلفياتها الفكرية، وتحليلها، وتسليط الأضواء النقدية

عليها حتى تكون الصورة المزمع تقديمها للقارئ المشرقي صورة تتقاطع فيها وجهات النظر وتكامل الآراء أو تكاد"[10].

ويمكننا القول ان من ذكرناهم:التريكى، نصار، أومليل وشرابى هم الفلاسفة العرب الذين موضع اهتمام ودراسة، ربما أكثر من مرة عند عطية، وهذا لا يعنى اغفال جهود المتعدده فى الكتابة عن المصريين، فقد اهتم اهتماما كبير بكل من بدوى وحسن حنفى وعبد الوهاب المسيرى وغيرهم، إلا ان مهمتنا هنا بيان اهتمامات عطية العربية وكتاباته عنهم؛ مشارقة ومغاربة للتأكيد على مسألتين الأولى ضرورة فتح المعابر العربية للثقافة الوطنية لكل قطر وجهود مبدعيه والثانية المعاونة على بيان خصوصية الفلسفة العربية وتأكيد هذا الدور لتأخذ الفلسفة مكانها فى عالمنا.

الهوامش

1- أحمد عبد الحليم، (ميشيل فوكو في تونس). مجلة أوراق فلسفية، العدد الرابع والعشرين (الفلسفة في تونس). القاهرة 2009. ص 215-216.

2- السابق، 218

3- السابق، ص 218

4- خيرة الشيباني، مقالة بعنوان: (العيش سويًا..قراءة في فكر فتحي التريكي)، مجلة الوفاق العربي، العدد 123، سبتمبر 2009

5- أحمد عبد الحليم، مغامرة ناصيف نصار الفلسفية،(طريق الاستقلال الفلسفي،باب الحرية).ص 15

6- السابق ص 16

7- أحمد عبد الحليم: على أومليل وقاعدة المثلث المفقودة: قراءة تجاوزية لمفهوم العامة في التراث – الفكر السياسي العربي (قراءة في أعمال على أومليل). المركز الثقافي العربي، بيروت 2005 ص 207

8- أحمد عبد الحليم، التراث والديمقراطية، دراسة في فكر على أومليل، مجلة أوراق فلسفية، العددان الرابع والخامس.

9- أحمد عبد الحليم، (هشام شرابي والفلسفة الألمانية – بين نيتشه وهيدجر) – مجلة أوراق فلسفية – العدد السادس، يوليو 2002 ص 367

10- خيرة الشيباني: مقالة (العيش سويًا..قراءة في فكر فتحي التريكي).

أسماء المساهمون وفق ترتيب دراساتهم فى الكتاب

حسن حماد	أستاذ كرسى اليونيسكو بجامعة الزقازيق والعميد السابق لآداب الزقازيق تدور اهتماماته حول الفلسفة المعاصرة خصوصا مدرسة فرانكفورت
فتحى التريكى	رئيس كرسى اليونيسكو للفلسفة فى العالم العربى واستاذ فى الجامعة التونسية ومدير الفيلاب (مخبر الفلسفة) عرف بفلسفة التنوع وفلسفة الحياة اليومية وفلسفة العيش المشترك
نور الدين السافى	استاذ تونسى فى الفلسفة دارت اهتماماته حول الفلسفة الاسلامية خصوصا مفهوم العقل عند الفارابى .
عبد المنعم تليمة	الاستاذ والعالم والمناضل المصرى تلميذ طه حسين تخصص فى الادب الحديث وعلم الجمال الادبى
بن مزيان بن شرقي	استاذ الفلسفة فى جامعة وهران — الجزائر ومدير مخبر الدراسات بها وعضو مؤسس بالجمعية الفلسفية التونسية انشغل بفلسفة التاريخ
خيرة الشيباني	أستاذة فلسفة من الجيل الاول فى الجامعة التونسية شغلت بالحياة الثقافية العربية وهى أميل للاتجاهات الاجتماعية والقومية، رئيسة تحرير مجلة "أفكار أونلاين" — تونس.
على حمية	أستاذ الفلسفة بالجامعة اللبنانية امتداد للفكر القومى السورى رئيس تحرير مجلة اتجاه
عبد الستار الراوي	استاذ الفلسفة العراقى وعضو قسم الفلسفة فى بيت الحكمة تدور دراساته حول الفكر السياسى ونقد التوجهات المعادية للفكر القومى
عمارة الناصر	أستاذ وباحث، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة مستغانم، الجزائر تدور اهتماماته حول الهيرمنيوطيقا فى الفكرين العربى والغربى.
جمال مفرج	أستاذ في الفلسفة بجامعة منتوري، قسنطينة (الجزائر) تدور اهتماماته حول الفكر الحداثى والجمالى خاصة فلسفة نيتشه
ماهر عبد المحسن	دكتوراة فى الفلسفة من جامعة القاهرة واهتماماته بالهرمينوطيقا والجماليات له دراسات متعددة فى اوراق فلسفية
مصطفى كمال فرحات	أستاذ في الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القيروان— تونس ورئيس قسم الفلسفة بها له عدة مؤلفات اكثر اهتماما بالفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا والدراسات الهيدجرية
بليمان عبدالقادر	أستاذ فى الفلسفة السياسية والأخلاق بالمدرسة العليا للاساتذة بالجزائر

تدور دراساته حول نظرية العدالة وجون رولز

بدر الدين مصطفى	مدرس علم الجمال بآداب القاهرة له كتابات متعددة حول ميرلوبونتي وجيل دولوز
عفيف عثمان	أستاذ في الجامعة اللبنانية، ورئيس قسم الفلسفة في الجامعة اللبنانية فرع زحله وله ترجمات حول الفلسفة الغربية المعاصرة منشورة بالمجلات اللبنانية والعربية
صايم عبد الحكيم	استاذ الفلسفة بجامعة وهران بالجزائر شارك في العديد من الملتقيات الفلسفية العربية في مصر وتونس
عبد الله الدسوقي	مدرس الفلسفة الحديثة وفلسفة التاريخ في آداب القاهرة تدور دراساته حول فلسفة روسو
أيمن أحمد محمد	مدرس الفلسفة السياسية بآداب القاهرة تدور كتاباته حول اليسار الهيجلي خاصة شترنر وبرونو باور وفويرباخ له كتاب بالاشتراك حول فلسفة القانون
محمد مدين	أستاذ الفلسفة بآداب القاهرة شغل بالفلسفة الاخلاقية المعاصرة والفلسفة التحليلية عند رسل ومور
لطفي الحجلاوي	استاذ الفلسفة في تونس تدور اهتماماته حول فلسفة التربية وفلسفة الابداع
أحمد عتمان	أستاذ الدراسات اليونانية واللاتنية بآداب القاهرة حصل على لقب سفير الثقافة اليونانية في العالم ورئيس جمعية الدراسات الكلاسيكية
عبدالحميد درويش	أستاذ ورئيس قسم الفلسفة كلية الآداب والعلوم الإنسانية — جامعة قناة السويس تدور اهتماماته حول الفلسفة الاسلامية وعلم الكلام
محمد عثمان الخشت	أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة كلية الآداب — جامعة القاهرة ومدير مركز اللغات الاجنبية والترجمة جامعة القاهرة
عبد العزيز بومسهولي	استاذ الفلسفة في المغرب ومدير مركز الابحاث الفلسفية بمراكش
جمال الدين بوعيش	أستاذ بكلية العلوم الاجتماعية– جامعة مستغانم/الجزائر له دراسات عديدة في المجلات الفلسفية العربية
موسى معيرش	رئيس المجلس العلمي لمعهد العلوم الاجتماعية والإنسانية بالمركز الجامعي خنشلة، الجزائر تدور اهتماماته حول فلسفة الاديان والفلسفة الجزائرية المعاصرة
محمد السعيد دوير	دكتوراة الفلسفة من جامعة الاسكندرية وباحث في الفكر الفلسفي المعاصر
ماهر عبد القادر محمد	باحث ومفكر في فلسفة العلم والابستمولوجيا المعاصرة والعميد الاسبق

بكلية السياحة جامعة الاسكندرية ورئيس تحرير مجلة الخطاب

عبدالقادر بوعرفه	رئيس قسم الفلسفة – جامعة وهران – الجزائر تدور كتاباته حول الفكر السياسى الاسلامى عند بن رشد ومالك بن نبى
جوزيبي سكاتولين	استاذ فى الجامعى الكثوليكية فى روما ومتخصص فى التصوف الاسلامى تدور اهتماماته حول التصوف الاسلامى وحوار الاديان له كتابات عن ديوان ابن الفارض ، التجليات الروحية فى الاسلام
أحمد حسن أنور	دكتوراة فى الفلسفة الاسلامية والتصوف الاسلامى عمل استاذا زائرا فى عدد من الجامعات الاوروبية ونشر عدة دراسات ترجمة الى الايطالية والتشيكية
جوزيب بوتشى مونتاد	أستاذ بجامعة كومبلتنسى ، مدريد قسم الدراسات الاسلامية ورئيس الجمعية الدولية لفلسفة العصور الوسطى تدور دراساته حول الفلسفة الاسلامية
عبد السلام الشاذلى	كاتب وناقد واستاذ جامعى متخصص فى النقد الحديث درّس فى عدد من الجامعات العربية فى اليمن وليبيا
مجاهد عبد المنعم مجاهد	كاتب وناقد عربى من مصر تدور كتاباته الفلسفية حول الفلسفة الوجودية وعلم الجمال درّس فى عدد من الجامعات المصرية
رجاء أحمد على	أستاذ الفلسفة بآداب القاهرة متخصصة فى الفلسفة الاسلامية تدور دراساتها حول فلسفة ابن سينا لها مشاركات فى عدد من الملتقيات الفلسفية العربية
كرم عباس	مدرس الفلسفة السياسية الوسيطة بكلية الآداب جامعة القاهرة ترجم كتاب فلسفة الحكم لتوما الاكوينى له ترجمات مشاركات فى الكثير من الملتقيات العربية

المحتويات

الباب الثالث :في تاريخ الفلسفة

الباب الرابع :في الفكر العربي المعاصر